ARISTÓTELES Y EL LICEO

J. Brun

En la inmensa bibliografía aristotélica, donde no faltan los libros de síntesis y de introducción, el profesor J. Brun, como lo ha hecho con otros temas filosóficos no menos trabajados (Platón y la Academia, El estoicismo, etc.), ha sabido realizar una obrita que por su plan y su método expositivo ha de prestar los mejores servicios a quien procure, sea para quedarse en ella, sea para profundizarla con la lectura directa del filósofo y de sus comentadores, una visión sintética y nítida de la obra de Aristóteles, de sus interpretaciones y de sus resonancias posteriores hasta la actualidad.
Después de trazar con precisión la biografía de Aristóteles y de estudiar su medio histórico-cultural y las etapas del Liceo, el autor entra de lleno en la filosofía aristotélica, para exponer, capítulo tras capítulo, su concepción del mundo, su física o teoría de la naturaleza, su metafísica, su antropología, su ética y política.
Al contrario de otras exposiciones en que simplemente se explica el pensamiento del Estagirita, el autor recurre constantemente a las palabras mismas del filósofo, incluyendo junto a cada frase citada el texto original y remitiendo a la obra y el lugar en que la misma aparece. La referencia a las interpretaciones que se han dado, especialmente en época moderna, y el capítulo final de apreciación histórico-crítica, completan el estudio de Aristóteles con el del aristotelismo en general. Se ha logrado así una obra que, al carácter elemental y didáctico propio de los libros de introducción, une el rigor expositivo y metodológico de los trabajos eruditos y el espíritu sugestivo y vivificante del ensayo crítico-interpretativo.
El lector estudioso dispondrá, pues, de un manual sin la aridez de los manuales escolares y de una guía tanto para el conocimiento preciso del aristotelismo como para su propia reflexión filosófica.

ALGUNOS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

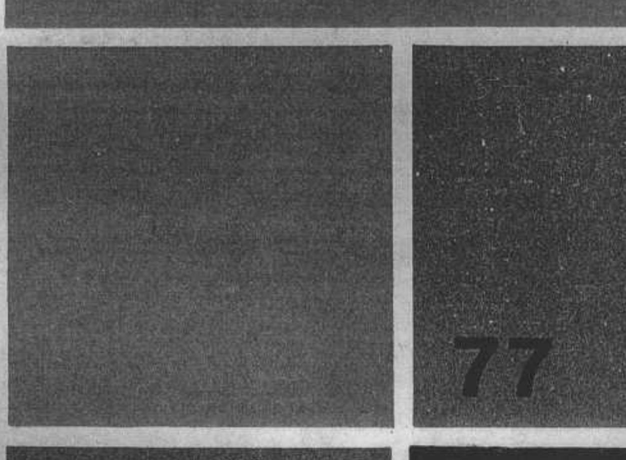
EL PERSONALISMO / E. Mounier.
LA FILOSOFÍA FRANCESA / A. Cresson.
PLATÓN Y LA ACADEMIA / J. Brun.
EL ESTOICISMO / J. Brun.
EL HINDUISMO / L. Renou.
EL MITO DE PROMETEO / L. Séchan.
LA FENOMENOLOGÍA / J. F. Lyotard.
SÓCRATES / R. Mondolfo.
EPICURO Y SUS DIOSES / A. J. Festugière.
LA RAZÓN / G. G. Granger.

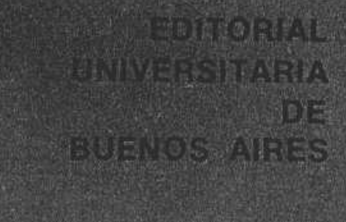
77

J. Brun - ARISTÓTELES Y EL LICEO

J. BRUN

Aristóteles y el Liceo


77


EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES



Título de la obra original:
Aristote et le Lycée
Presses Universitaires de France, Paris, 1961
Traducida por
ABELARDO MALJURI

La revisión estuvo a cargo del
departamento técnico de la Editorial

Primera edición: octubre de 1963
Segunda edición: febrero de 1966
Tercera edición: mayo de 1968
Cuarta edición: setiembre de 1970

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES - Rivadavia 1571/73
Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires

Hecho el depósito de ley
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

PRIMERA PARTE

ARISTÓTELES Y EL LICEO

CAPÍTULO I

ARISTÓTELES Y SU OBRA

I. Biografía de Aristóteles [1]

Aristóteles nació en 384 a. C. en Estagira, ciudad de la Calcídica. Aunque muy distante de Atenas y sita en territorios del rey de Macedonia, era una ciudad griega, donde se hablaba el griego. Aristóteles, contemporáneo de Demóstenes, vivió en el período histórico en que la hegemonía macedónica se extendía a toda Grecia.

Era hijo de Nicómaco, célebre médico de cabecera del rey Amintas II (padre de Filipo de Macedonia) y supuesto descendiente de Esculapio; la madre, Festia, era nativa de Calcis, en Eubea, donde moriría Aristóteles. Éste quedó muy pronto huérfano de padre y, poco después, de madre; fue educado por un tutor, Próxeno de Atarnea, a cuyo hijo Nicanor hubo de adoptar posteriormente.

Por el 366, a los diecisiete años, Aristóteles marchó a Atenas e ingresó como estudiante en la Academia de Platón, donde permaneció hasta la muerte del maestro, vale decir, durante veinte años. La escuela de Platón se hallaba por entonces en su apogeo; organizada como una verdadera universidad, poseía un

1 Sobre este punto, cf. especialmente: E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*; O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, publicado por L. Robin, París, 1931 [trad. esp. (en que se han omitido todas las notas con citas de Aristóteles): *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, 1946, págs. 16 y sigs.; en adelante, junto a la página de la edición francesa se pondrá entre corchetes la de esta edición española]; CHAIGNET, *La psychologie d'Aristote*.

estatuto, alojamientos para los estudiantes, salas de clases, un museo y una biblioteca. Cuando Aristóteles llegaba a Atenas, Platón volvía a Sicilia, con el intento de inculcar sus ideas políticas al tirano Dionisio el Joven, recién elevado al trono; pero no tardaría en regresar, para realizar todavía en 361 una nueva tentativa no menos catastrófica. Aristóteles conoció, pues, en la Academia, a Platón, a Eudoxio, a Heráclides del Ponto (estos dos últimos, reemplazantes de Platón en la dirección de la Academia durante los dos viajes del maestro a Siracusa) y a Xenócrates. Sería interesante contar con informaciones precisas sobre el papel desempeñado por el joven Aristóteles en la institución, primero como estudiante, luego como maestro auxiliar probablemente; por desgracia, los pocos testimonios que poseemos son todos difamatorios. No menos difícil es saber exactamente cuáles fueron las relaciones entre Platón y Aristóteles; según una tradición, el segundo habría sido encargado de enseñar retórica y comenzado a tomar posición en contra de Isócrates. Otra tradición nos muestra a Aristóteles abandonando la Academia como adversario del maestro. No parece digna de crédito esta maledicencia, puesto que Aristóteles editó lecciones de Platón y, cuando se opone a las ideas platónicas, en un célebre pasaje de la *Ética Nicomaquea*, confiesa: "Este género de investigación [2] se ve dificultado por ser amigos quienes han introducido la doctrina de las Ideas. Pero se admitirá sin duda que es preferible, y constituye también para nosotros una obligación, al menos si queremos salvaguardar la verdad, sacrificar aun nuestros sentimientos personales, sobre todo siendo filósofos: tanto la verdad como la amistad nos son caras, pero es para nosotros un deber sagrado dar preferencia a la verdad." [3] El propio Platón habría llamado a Aristóteles ὁ ἀναγνώστης, "el lector", y νοῦς τῆς διατριβῆς, "la inteligencia de la escuela"; y algunos comentaristas hasta ven en ciertos diálogos de Platón alusiones a críticas que pudo Aristóteles formular a su maestro.

En 347, Platón muere en Atenas, y Espeusipo, su sobrino, asume la dirección de la Academia. ¿Se sintió Aristóteles defraudado por esta elección, o se le encomendó la misión de ir a fundar un anexo de la escuela? Lo ignoramos; lo cierto es que Xenócrates, Teofrasto y Aristóteles se alejan de Atenas. Aristóteles se establece en Aso (Tróade), cerca de la ciudad natal de su tutor; allí se encuentra con Hermias, liberto, ex discípulo de la Academia, donde Aristóteles lo había conocido; Hermias, convertido en tirano de Aso y de Atarnea, se ve obligado a defenderse contra los persas. Aristóteles pasó en Aso tres años; parecería que sus obras consideradas más antiguas reprodujeran cursos dictados en esa época; se ha notado además que las observaciones de Aristóteles sobre la fauna marina parecen aplicarse particularmente bien a las especies que se encuentran en esa costa del Asia Menor. En 345, Hermias, atraído a una celada, es asesinado por individuos a sueldo de Artajerjes III. Aristóteles huye precipitadamente, llevando consigo a la sobrina del tirano, Pitia, la cual se convierte en su primera esposa; en su testamento, Aristóteles pide que los restos de Pitia sean mezclados con los suyos [4]. A la muerte de ella, Aristóteles se casó con Herpilis, de quien tuvo un hijo, Nicómaco, que murió joven, poco después de la composición de la *Ética* que su padre le había dedicado.

Es probable que, al salir de Aso, Aristóteles haya marchado a Mitilene, situada enfrente, y que haya permanecido dos años allí.

En 343, Filipo de Macedonia recurre a Aristóteles para asegurarse la educación de su hijo, el futuro Alejandro Magno, a la sazón de trece años. Aristóteles se traslada entonces a Pela (no lejos de la actual Tesalónica), donde Filipo mantiene una corte brillante. Nada sabemos de la enseñanza impartida por Aristóteles a Alejandro, y las dos cartas de éste a su maestro, que nos ha transmitido Plutarco, son apócrifas.

En 336, Filipo de Macedonia muere asesinado; Alejandro sube al trono y prepara su expedición a Oriente. Aristóteles abandona entonces la corte de

[2] Se trata de definir el Bien.
[3] *Ética Nicomaquea*, I, 4 1096 *a* 12 y sigs

[4] DIÓGENES LAERCIO, V, 16.

Macedonia y acude a Atenas, donde abre una escuela en el barrio del Liceo, próximo al templo dedicado a Apolo Licio y situado entre el río Iliso y el monte Licabeto. En la Academia, Xenócrates ha sucedido a Espeusipo, pero parece indudable que se habían aflojado los lazos de amistad que otrora unían a Xenócrates y Aristóteles: en adelante, el Liceo será considerado como una escuela, si no rival, por lo menos netamente distinta de la Academia. De la costumbre —común, por otra parte, a la mayoría de las escuelas de la época— que tenían los alumnos de discutir paseándose, nació el término de "peripatéticos", que significa "los que se pasean", para designar a los discípulos de Aristóteles. Éste enseñó doce años en el Liceo, donde los alumnos disponían de una biblioteca y de colecciones de animales y plantas; no es imposible que Alejandro haya ayudado económicamente a su ex maestro para llevar a buen término la empresa.

En 323, Alejandro muere; el partido antimacedónico levanta cabeza en seguida, y Aristóteles es considerado sospechoso. Demófilo lanza contra el filósofo una acusación de impiedad por haber loado como a un dios a Hermias, en un *Himno a la virtud* compuesto en su honor. Aristóteles tenía harto presente la condena de Sócrates, por haber oído hablar de ella en la Academia; sintiéndose amenazado, se refugia en Calcis de Eubea, ciudad natal de su madre. Allí murió muy pronto, a los sesenta y tres años, en 322, año en que se suicidó Demóstenes.

II. Las obras de Aristóteles [5]

Era fama que Aristóteles había compuesto un millar de libros; tres catálogos de sus obras se nos han conservado; [6] uno se encuentra en el libro V de *Vida, doctrinas y opiniones de los filósofos ilustres*, por Diógenes Laercio (siglo III d.C.?), quien registra 146 títulos; el otro, atribuido a Hesiquio de Mileto (siglo VI d.C.), contiene 192 títulos, 132 de los cuales citados ya por Diógenes; un tercer catálogo nos ha sido transmitido en forma incompleta por autores árabes del siglo XIII, quienes declaran haberlo tomado de cierto Tolomeo; este catálogo reproduciría el de Andrónico de Rodas (siglo I a.C.), un escolarca del Liceo, que había editado cuidadosamente las obras de Aristóteles completándolas con unas "tablas".[7] De todos modos, los escritos de Aristóteles que nos han llegado representan una reducida parte de los títulos registrados en los diversos catálogos. Además, de las obras que Aristóteles había escrito durante su período platónico, únicas bien conocidas y altamente apreciadas en la Antigüedad, nada nos queda; es probable que tales obras constituyeran los llamados escritos "exotéricos" [8] de Aristóteles, es decir, los destinados a un público amplio. Las obras conservadas datan, probablemente, de la segunda estada de Aristóteles en Atenas, época en que dirigía el Liceo; sin duda reproducen cursos de Aristóteles y, por lo menos en parte, han debido deslizarse en los textos apuntes tomados por estudiantes. Tales textos no estaban, sin duda, destinados a la publicación, sino a ser escuchados por los alumnos, de donde el nombre de escritos "acromáticos" (de ἀκρόασις, acto de escuchar) que han recibido. Así, pues, nuestra situación es la siguiente: el Aristóteles que conocían los filósofos griegos posteriores a él nos es desconocido, y el Aristóteles que conocemos era desconocido para quienes no habían podido seguir los cursos del Liceo.

[5] Sobre el problema, cf. sobre todo E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*; F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, París, 1837, t. I, pág. 1; O. HAMELIN, *El sistema de Aristóteles*, págs. 13 [33] y siguientes.

[6] ESTRABÓN, *Geografía*, XIII, 1, 54, y PLUTARCO, *Vida de Sila*, cap. 26, nos han dejado una relación, probablemente novelada, del modo en que los manuscritos de Aristóteles se habrían mantenido a través de diversas peripecias.

[7] Sobre estas cuestiones, cf. P. MORAUX, *Les listes anciennes des oeuvres d'Aristote*, Lovaina, 1952.

[8] La cuestión no es nada clara: para unos, como SANTO TOMÁS, "exotérico" significaría "obras extrañas a la cuestión tratada"; para E. ZELLER, serían obras que circulaban fuera de la Escuela; para CH. THUROT, se trataría de obras cuyo método es la dialéctica; para F. RAVAISSON, de escritos que tendrían por método la dialéctica y por forma externa el diálogo. Sobre el problema, cf. HAMELIN, *op. cit.*, págs. 51-59 [75-83].

Por último, al historiador de Aristóteles se le plantea otro problema importante: ¿ha de intentarse o no descubrir un orden cronológico en los escritos que nos han llegado? Hamelin dice: "El pensamiento de Aristóteles, tal cual lo conocemos, es un pensamiento acabado, y no en desarrollo como el de Platón (...). Por otra parte, es natural suponer que el orden sistemático de las materias haya debido determinar, en principio, el orden de composición." [9] Según este modo de ver, no habría mayor interés en determinar la fecha de composición de los escritos. Para Werner Jaeger, al contrario, debería concebirse al aristotelismo en términos de desarrollo y, para ello, intentar la reconstrucción del Aristóteles platonizante, cuyas obras se han perdido, a fin de mostrar cómo el filósofo se ha ido desprendiendo poco a poco de Platón; tal empresa implica también que se procure establecer un orden cronológico en el interior mismo de obras como la *Metafísica*, compuesta por libros redactados en diferentes períodos. [10] Tendremos oportunidad de volver sobre este problema, que aquí solo era menester señalar.

Dicho esto, he aquí la lista de las obras de Aristóteles que nos han llegado; notemos que el uso más corriente es designarlas por los títulos de sus traducciones latinas.

Lógica (término desconocido para Aristóteles; desde el siglo VI, los escritos de lógica, que constituyen una propedéutica a los escritos llamados "científicos", recibieron el nombre de *Órganon*, es decir, "instrumento"):

[9] HAMELIN, *op. cit.*, pág. 73 [99].

[10] W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwickelung*, Berlín, 1923; trad. esp., *Aristóteles, Bases para una historia de su desarrollo intelectual*, México, F.C.E., 1947. Sobre la cuestión, cf. A. MANSION, "La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents", en *Revue néoscolastique de philosophie*, 1927, pág. 336; F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, trad. francesa, Lovaina-La Haya-París, 1948; y sobre todo JOSEPH OWENS, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, 1957, págs. 39-47.

Las *Categorías* (Κατηγορίαι, *Categoriae*), que tratan de los términos generales y de la predicación. Se ha puesto en duda la autenticidad de los cinco últimos capítulos.

De la interpretación (Περὶ ἑρμηνείας, *De interpretatione*), en que se encuentra la teoría de las proposiciones.

Los *Analíticos* (Ἀναλυτικά, *Analytica*), que se subdividen en *Primeros analíticos* (Ἀναλυτικὰ πρότερα, *Analytica priora*), donde se expone la teoría del silogismo en general, y *Segundos analíticos* (Ἀναλυτικὰ ὕστερα, *Analytica posteriora*), en que se halla expuesta la teoría de la demostración, para la cual son necesarios los silogismos.

Los *Tópicos* (Τοπικά, *Topica*), donde se expone una teoría del razonamiento dialéctico y probable, cuyas premisas no son más que opiniones de aceptación general.

La *Refutación de los sofismas* (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, *Sophistici elenchi*), que constituía probablemente el libro noveno de la obra precedente.

Conocimiento: La *Metafísica* (*Metaphysica*); así se designa tradicionalmente el Περὶ τῆς πρώτης Φιλοσοφίας, "De la filosofía primera"; cuando los comentaristas de Aristóteles publicaron y ordenaron los trabajos del maestro, colocaron esta obra después de los escritos de física, de dónde el nombre de "metafísica" (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), que significa "lo que viene después de la física"; y solo más tarde se acabó por dar a *metafísica* el sentido de "lo que está por encima o más allá de la física". Esta obra comprende 13 libros, pero entre los libros A y B se ha intercalado un libro α que, palmariamente, está fuera de sitio; según algunos , constituiría el final del libro A de *Física*. En esta obra Aristóteles estudia el Ser en cuanto ser.

La *Física* (φυσικὴ ἀκρόασις, *Physica*); los cuatro primeros libros son una teoría de la naturaleza y de los principios, y los cuatro últimos una teoría del movimiento.

Del Cielo (Περὶ οὐρανοῦ, *De caelo*).

De la generación y la corrupción (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, *De generatione et corruptione*).

Los Meteorológicos (Μετεορολογικά, *Meteorologica*).

Del Alma (Περὶ ψυχῆς, *De anima*).

Parva Naturalia, conjunto de breves tratados, que comprende: *De la sensación y los sensibles* (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, *De sensu et sensibili*); *De la memoria y la reminiscencia* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, *De memoria et reminiscentia*); *Del sueño y la vigilia* (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, *De somno et vigilia*); *Los sueños* (Περὶ ἐνυπνίων, *De somniis*); *La adivinación por los sueños* (Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, *De divinatione per somnum*).

A esta misma serie pueden agregarse: *Sobre la longevidad y la corta vida* (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, *De longitudine et brevitate vitae*); *De la respiración* (Περὶ ἀναπνοῆς, *De respiratione*; (que no ha de confundirse con el apócrifo Περὶ πνεύματος, *De spiritu*); *De la vida y la muerte* (Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, *De vita et morte*), que forma un todo con el anterior; *De la juventud y la vejez* (Περὶ νεότητος καὶ γήρως, *De iuventute et senectute*), que constituye en realidad los dos primeros capítulos del precedente.

La *Historia*[11] *de los animales* (Αἱ περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι, *De animalium historia*).

Las *Partes de los animales* (Περὶ ζῴων μορίων, *De partibus animalium*).

La *Generación de los animales* (Περὶ ζῴων γενέσεως, *De generatione animalium*).

De la locomoción de los animales (Περὶ πορείας ζῴων, *De incessu animalium*).

El tratado *Sobre el movimiento de los animales* (Περὶ ζῴων κινήσεως, *De motu* [o: *de motione*] *animalium*) es apócrifo, pues cita al *De spiritu*.

Moral y política: La *Gran moral* ('Ηθικὰ μεγάλα, *Magna Moralia*), que no parece sino un resumen escolar donde se encuentran los grandes temas de la *Ética eudemia*.

La *Ética eudemia* o *a Eudemo* ('Ηθικὰ Εὐδήμια. *Ethica Eudemia*), de atribución dudosa.

La *Ética nicomaquea* o *a Nicómaco* ('Ηθικὰ Νικομάχεια, *Ethica Nicomachea*).

Es posible que los títulos de estos dos últimos tratados no deban interpretarse como dedicatorias, sino en el sentido de que Eudemo y Nicómaco fueron los editores de los cursos de Aristóteles sobre el tema.

La *Política* (Πολιτικά, *Politica*).

Aristóteles había analizado las constituciones de 158 ciudades. En 1890 se descubrió en Londres, al dorso de un papiro egipcio, un importantísimo fragmento de la *Constitución de Atenas* (Πολιτεία 'Αθηναίων).

Creación: Aristóteles había escrito una *Recopilación de las artes*, hoy perdida. No poseemos sino la *Retórica* (Τέχνη ῥητορική, *Rhetorica*), y la *Poética* (Περὶ ποιητικῆς, *Poetica*), incompleta además.

Terminemos señalando los títulos de algunas obras apócrifas que forman parte del *corpus* aristotélico: los *Mecánicos*, los *Económicos*, la *Historia de las plantas*, *Del mundo*, los *Fisiognómicos*, la *Retórica a Alejandro*, *De las virtudes y los vicios*, etc. Debe darse lugar aparte a los importantes *Problemas*.

Ediciones: La edición príncipe es Aristotelis *Opera omnia*, de la Academia de Berlín, en 5 volúmenes (1831-1870), por Bekker, que comprende los textos griegos, las traducciones latinas del Renacimiento y los extractos de los comentarios griegos. Otra edición de los textos griegos con traducción latina ha sido publicada en París, editada por Firmin-Didot, en 5 volúmenes (1848-1874).

El texto griego de las obras de Aristóteles ha sido editado por Teubner, en Leipzig. En Oxford, desde 1923, ha aparecido una traducción inglesa de las obras completas, en 12 volúmenes, conocida como "traducción de Oxford" u "oxoniense".

La *Loeb classical Library* (Londres-Cambridge) ha editado también las obras completas (texto griego y traducción inglesa).

En Francia, J. Tricot ha traducido la mayoría de las obras importantes de Aristóteles; sus traducciones

[11] *Historia* no tiene su sentido actual, sino que significa: "conjunto de informaciones reunidas sobre el tema".

y sus notas-comentarios son excelentes (editorial Vrin). La colección Belles Lettres, de la Association Guillaume Budé, tiene en curso las obras completas (texto y traducción), de las que han aparecido: *Física, Poética, Partes de los animales, Retórica, Constitución de Atenas, Pequeños tratados de historia natural* (= Parva naturalia), *Política* (libros I-II).[12]

Indiquemos algunas ediciones esenciales de obras publicadas sueltas:

Física: texto, con comentario inglés por W. D. Ross, Oxford, 1936.

Física, libro II: traducción francesa y comentario por Hamelin, París, 1931.

Del alma: traducción francesa y notas de G. Rodier, 2 vols., París, 1900.

Metafísica: edición y comentario alemán, por H. Bonitz, 2 vols., Bonn, 1848; edición y comentario inglés por W. D. Ross, 2 vols., Oxford, 1924; libros I-IV, traducción francesa y comentario por G. Colle, Lovaina-París, 1912-1931; traducción francesa, nueva edición enteramente reelaborada, con comentario, por J. Tricot, 2 vols., París, 1953.

Para la lógica: F. Ad. Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae,* con traducción latina de los textos, Berlín, 1892.

Por último, no puede dejar de subrayarse la excepcional importancia del *Index Aristotelicus* de H. Bonitz, que se halla en el tomo V de la edición de la Academia de Berlín y que se ha reeditado en Graz, en 1955[13].

[12] Las traducciones que citaremos están tomadas de Tricot o de las publicadas en la colección Belles Lettres. [En esta versión, por razones de coherencia expositiva, se han utilizado las mismas traducciones, cotejándolas o adaptándolas, cuando era necesario, según el texto original o versiones españolas modernas. (*N. del T.*)]

[13] Ediciones y traducciones españolas: La traducción de las *Obras completas,* por P. DE AZCÁRATE, editada en el siglo pasado y reeditada repetidamente como obras sueltas, no es en general satisfactoria. Publican obras aristotélicas en versiones fidedignas y acordes con los datos de la filología moderna las siguientes colecciones: "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana", Universidad Nacional Autónoma de México, texto y traducción (*Poética*; *Ética nicomaquea,* esta última reeditada, traducción solamente, en la colección popular "Nuestros clásicos", de esa Universidad); y "Clásicos políticos", Instituto de Estudios Políticos, Madrid, texto y traducción (*Ética a Nicómaco*; *Política*; *La constitución de Atenas*; *Retórica*). Debe señalarse además la edición del *Tratado del Alma,* texto y traducción, por A. ENNIS, Biblioteca hispanoamericana de filosofía, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1944. Para las demás obras aristotélicas debe recurrirse, hasta ahora, a traducciones extranjeras; de la excelente versión italiana de la *Metafísica,* por A. CARLINI, 2ª ed., Bari, 1949, puede encontrarse una reciente retraducción española. Para el *Órganon,* aparte de la "edición oxoniense" citada en el texto, es excelente y más accesible la versión francesa de TRICOT. La colección "Los Fundamentales", de Eudeba, Buenos Aires, tiene en preparación una traducción directa del *Órganon* y la *Física.* (*N. del T.*)

Comentaristas: Quizás más que otra alguna, la obra de Aristóteles ha sido objeto de comentarios en extremo numerosos en el curso de la Antigüedad y del Medioevo; si algunos de estos comentarios son preciosos por las precisiones que nos dan en función de textos que sus autores podían conocer y que hoy han desaparecido, ha de decirse también que otros deforman el pensamiento de Aristóteles, añaden glosas en el texto y acaban por oscurecer el pensamiento del filósofo en vez de explicarlo. Es comprensible que Descartes haya podido comparar esos trabajos con el crecimiento de la hiedra, incapaz de elevarse más alto que el tutor al que se apega. Los más grandes comentaristas son: Alejandro de Afrodisia (siglo III), Temistio (siglo IV), Ammonio (siglo VI), Filopón (siglo VI), Simplicio (siglo VI); los trabajos de Boecio (siglo VI) contribuyeron también a la difusión del aristotelismo en la Edad Media.

Los textos de los comentaristas antiguos han sido publicados en 23 volúmenes por la Academia de Berlín, bajo la dirección de H. Diels: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (1883-1892). Lugar aparte merecen los comentarios de santo Tomás[14].

[14] Accesibles (aparte de en la Edición Leonina) en las obras completas (texto solamente) de santo Tomás que publica por tomos sueltos la casa Marietti, Turín; los comentarios van acompañados por la traducción latina de Aristóteles debida a GUILLERMO DE MOERBECKE, si-

III. El Liceo

Al partir Aristóteles, Teofrasto tomó la dirección de la escuela hasta su muerte, en 287. El número de alumnos iba en crecimiento, y habría alcanzado a dos mil. Las obras de Teofrasto eran copiosas: se había ocupado en lógica, metafísica, física, moral, historia natural y, más precisamente, en botánica; muy a menudo textos de Teofrasto han sido incorporados a obras de Aristóteles. El público en general lo conoce sobre todo por sus *Caracteres,* que La Bruyère tradujo al francés y cuyo género literario renovó; pero Teofrasto había escrito una *Historia de la física* que existía aún en el siglo VI; el *Florilegio* de Estobeo, tan precioso para la historia de las escuelas filosóficas griegas, se inspira en una compilación de Aecio, quien a su vez había recurrido a otra compilación directamente inspirada en aquella obra de Teofrasto.

A Teofrasto sucedió Estratón de Lámpsaco, hijo de Arcesilao; fue escolarca de 287 a 269. Se interesaba en la moral, pero era sobre todo un físico[15] experimentador, que en más de un punto criticó la física de Aristóteles. A su muerte, le sucedió Licón a la cabeza de la escuela, hasta 225; el Liceo parece haberse arruinado por las prodigalidades de este escolarca, y el número de alumnos decayó mucho. Le sucedió Critolao, moralista y orador célebre, muerto en 143; puede considerársele como el antecesor de la escolástica.

El Liceo conoció luego toda suerte de desdichas: saqueado varias veces durante las guerras, la escuela fue destruida en el año 84.

En 529, cuando el emperador Justiniano hizo cerrar las escuelas filosóficas de Atenas, el pensamiento griego halló refugio en Oriente, antes de reaparecer en Occidente hacia el siglo XII. En Siria se encontraban muchos convertidos al cristianismo que habían debido aprender griego para leer el Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia, y que tradujeron al siríaco las obras griegas clásicas. Desde el siglo IV, en Edesa (Mesopotamia) se leía a Aristóteles, Galeno y sus comentadores; cuando esta escuela fue cerrada en 489, los maestros pasaron a Persia y Siria. Cuando el islamismo remplazó al cristianismo, los sirios se convirtieron en los depositarios de la tradición griega, y las obras de los sabios helénicos, como Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, Hipócrates y Galeno, o filósofos como Aristóteles, se tradujeron del griego o del siríaco al árabe. Pero se tradujeron también escritos neoplatónicos, de modo que la interpretación del peripatetismo se halla a menudo coloreada de neoplatonismo en los filósofos árabes.[16] Además, aparecían en Egipto y Palestina traducciones hebreas de Aristóteles, y puede decirse que en Córdoba, en el siglo XII, se realiza el encuentro entre estas dos culturas con Maimónides y Averroes. Ha de agregarse que otro centro de cultura helénica se encuentra entre los bizantinos, a veces en lucha con la ortodoxia. Los nombres más célebres son, en el siglo XI, Miguel de Éfeso y Eustrato de Nicea, cuyos comentarios a Aristóteles, traducidos al latín, serían luego utilizados por Alberto Magno y santo Tomás.

Occidente redescubrió paulatinamente a Aristóteles, y en el siglo XIII santo Tomás retoma gran número de temas filosóficos del Estagirita, resituándolos en una perspectiva cristiana. Nació así esa *philosophia perennis* que, para la Iglesia católica, constituirá la única filosofía acorde con los dogmas.

---

glo XIII. Del comentario a la *Política* existe traducción española, Buenos Aires, ca. 1946. (*N. del T.*)

[15] Cf. G. RODIER, *La physique de Straton de Lampsaque,* París, 1890.

[16] Sobre estas cuestiones, cf. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* París, 1859, reedición 1927; E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme,* París, 1869 [trad. esp.: *Averroes y el averroísmo,* Buenos Aires, 1946]; CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam,* París, 1921; G. QUADRI, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale* [trad. del italiano], París 1947. Una excelente visión de conjunto se encuentra en É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge,* París, 1944, cap. VI-VII [trad. esp., *La filosofía de la Edad Media,* Biblioteca Hispánica de Filosofía, 2 vols., Madrid, Gredos, 1958].

CAPITULO II

DEL ARISTOTELISMO

Decía Bergson que, para comprender a un filósofo, es necesario descubrir el punto central de la doctrina, desde el cual irradian todos los desarrollos que implica esa intuición primera y fundamental, no solo en la sucesión cronológica de los escritos, sino también en las implicaciones lógicas de los mismos. Cuando se estudia a Aristóteles es harto difícil descubrir un punto de vista central que sea propiamente aristotélico, pues el aristotelismo se confunde a menudo con la historia del aristotelismo, tal como la han escrito historiadores de la filosofía en función de sus preconceptos personales. Esta dificultad, naturalmente, no es exclusiva del estudio de Aristóteles: se la encuentra cada vez que se estudia a un filósofo; pero, en lo que a Aristóteles concierne, parece lícito afirmar que tal dificultad sea particularmente grande, pues santo Tomás, quien, por así decirlo, la ha cristianizado; el tomismo, oficializado en la Iglesia católica, ha hecho leer a Aristóteles a menudo con lentes deformantes, sea con fines panegíricos, sea con fines de crítica sistemática. Además, resulta difícil despojar al estudio de Aristóteles de todos los *"Aristoteles dixit"* que han podido ser desgajados de su obra; por último, hemos de agregar que no se estudia el pensamiento de un filósofo según un método científico que pretenda explicarnos qué es lo que ha querido decir exactamente ese filósofo,

pues un pensamiento es tanto más rico cuantas más prolongaciones diversas, de que estaba preñado, pueden descubrírsele; y, en cierto sentido, lo que un filósofo ha querido decir está siempre más acá de lo que ha dicho. Por eso ocurre con él como con el poeta, que es "como al fin en él mismo la eternidad lo cambia".

1. Algunas interpretaciones. *a*) En un célebre fresco, titulado *La escuela de Atenas*, Rafael representó los principales filósofos que constituyeron la gloria de Grecia: Platón aparece con un dedo apuntado hacia el cielo, Aristóteles con un dedo apuntado a la tierra. Estos gestos alegóricos ilustran a las claras una de las interpretaciones clásicas sobre la oposición entre platonismo y aristotelismo. Platón, el filósofo de las Ideas, es visto como aquel que ha desesperado de la realidad sensible y ha buscado en el cielo inteligible los principios explicativos de la esencia de los seres; Aristóteles es considerado como el que ha jugado la apuesta inversa y, después de reprochar a Platón la separación entre lo sensible y lo inteligible, ha buscado en la realidad misma los elementos de su comprensión. Tal es una primera interpretación posible del aristotelismo frente al platonismo.

b) Otra interpretación consistiría en ver en el aristotelismo una filosofía tendiente a clasificar los individuos en géneros jerárquicamente ordenados para dar del mundo una visión estática, en que cada cosa ocupa su lugar. Tal preocupación clasificadora se encontraría igualmente en la lógica, en la física o en la

metafísica, y se apoyaría sobre la afirmación fundamental según la cual no hay cambio de un género en otro: cada individuo debería, pues, esforzarse por tender hacia su virtud esencial, y toda la finalidad del universo dependería de Dios, reducido a un motor no movido que mueve todas las cosas por la atracción de la idea de perfección. Así, la imagen que mejor convendría para dar razón de la filosofía de Aristóteles sería la que se encuentra al final del libro Λ de la *Metafísica*: "El bien del ejército está en su orden, y el general que lo comanda es igualmente su bien, y hasta en mayor grado, pues no es el general quien existe en razón del orden, sino que el orden existe merced al general. Todas las cosas están conjuntamente ordenadas de cierta manera, pero no del mismo modo: peces, volátiles, plantas; y las cosas no están dispuestas de manera tal que una no tenga relación alguna con la otra, sino que están en mutuas relaciones: pues todas se hallan ordenadas a un solo fin. Mas ocurre en el universo como en una familia, donde es menos lícito a los hombres libres obrar a capricho, sino que, por el contrario, todas sus acciones, o la mayor parte, están sometidas a regla; para los esclavos y las bestias, en cambio, pocas de sus acciones son dejadas al azar."[1] Por eso el libro Λ se cierra con una cita de la *Ilíada*: "No es un bien la soberanía de muchos; uno solo sea príncipe."[2] Una sociedad estrictamente jerarquizada como la

[1] *Metafísica*, Λ 10 1075 *a* 15. [Pasaje difícil; otros leen: "mientras que esclavos y bestias. . . actúan mayormente al azar". *(N. del T.)*]

[2] *Ilíada*, II, 204.

Iglesia católica, se dirá, podía encontrarse cómoda con una filosofía cuyo autor había sido el preceptor de Alejandro Magno. En esta perspectiva, Aristóteles será considerado, pues, como un filósofo que pudo proveer a la aristocracia y a la burguesía occidentales de marcos de pensamiento tan poderosos, que cabe afirmar que el sentido común de hoy es inconscientemente aristotélico.

c) No sería muy exagerado aseverar que entre ambas guerras la filosofía de Aristóteles, siempre admirada por los tomistas, había recibido una especie de anatema universitario debido en gran parte, en Francia, a la interpretación de Aristóteles por Léon Brunschvicg. Para este racionalista positivista, Aristóteles sería responsable de la noche intelectual del Medioevo; su error habría consistido en ignorar la virtud intelectual de la matemática, y sus explicaciones por las causas finales serían afines al tipo de explicación que se encuentra en los niños de ocho años de edad mental.[3] Para Brunschvicg, hay una ambigüedad fundamental en el meollo de la filosofía aristotélica, que ha querido constituir una física sin matemática: Aristóteles habla de la naturaleza, ora como lo haría un escultor, subrayando que la forma individualiza la materia,[4] puesto que

[3] L. BRUNSCHVICG, *Les Âges de l'intelligence*, París, 1937, pág. 62 [trad. esp.: *Las edades de la inteligencia*, Buenos Aires, 1955, pág. 80].

[4] Cf.: "Como hay, por una parte, la forma, y, por otra, la materia, las contrariedades que residen en la forma crean dificultades de especies, mientras que las que no existen sino en el ser, considerado en tanto que asociado a su materia, no las crean." (*Met.*, I 9 1058 *a* 37).

la forma dada al bloque de mármol convierte a éste en la estatua que admiramos, ora como lo haría un biólogo, para quien la materia hace distinguir a un individuo de otro, aun cuando ambos pertenezcan a la misma especie. [5] De modo que, para L. Brunschvicg, damos ahí "en el punto en que divergen inevitablemente las dos tendencias dominantes de la filosofía aristotélica: el *artificialismo* y el *naturalismo*. Aristóteles habla sucesivamente como un *escultor* y como un *biólogo*: escultor y biólogo no pueden sino interpretar en sentido contrario las relaciones entre materia y forma." [6] Pero esto no es todo: la distinción entre lo sensible y lo inteligible, que había hecho Platón, reviste en Aristóteles un nuevo carácter; esas dos realidades se oponen como lo necesario perfecto y lo accidental irracional, y Brunschvicg escribe: "Por una parte, las propiedades del movimiento circular, al cual es dado ser eterno sin ser infinito, atestiguan la sublimidad de las almas astrales; y, como para Aristóteles es axioma que la cualidad del saber humano está ligada a la perfección de su objeto, la biopsicología de los astros presenta los caracteres de una ciencia en el sentido más riguroso del término, pues recae sobre lo necesario. Por otra parte, cuando el hombre retorna del cielo a la tierra para estudiar los objetos de su propio mundo, no puede ya constituir ciencia sino de lo general (...). El orden del conocimiento,

[5] Cf.: "Todo lo que es numéricamente múltiple tiene materia, pues una misma definición, por ejemplo la de hombre, se aplica a seres múltiples, mientras que no hay sino un Sócrates." (*Met.*, Λ 1074 *a* 33; modificamos la traducción de Tricot sin variar el sentido.)

[6] L. BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causa-*

el orden πρὸς ἡμᾶς, se invierte en el orden de la ontología, τῷ ὄντι. La jerarquía del saber verdadero se funda en la superioridad literal, material, de la realidad supralunar; lo que es más claro en sí es lo que está más lejos de nosotros. Semejante a esos inferiores que se consuelan de la humildad de su propia condición lisonjeándose de sorprender los secretos de sus amos, el filósofo de tipo aristotélico llega a preguntarse qué ocurre por encima de él antes de tratar de averiguar cómo está constituido él mismo; de tal suerte que la psicología es función de una cosmología que es a su vez una biología trascendente al hombre." [7] Así, según Brunschvicg, todo en Aristóteles debe perderse finalmente en una nebulosa, como ocurre en los sistemas de trascendencia; el realismo ontológico de Aristóteles es el antípoda del humanismo del saber caro a Brunschvicg, humanismo sin el cual, según él, es imposible la ética. [8]

d) En el extremo opuesto de esta lectura subvalorativa de Aristóteles, se encuentran las interpretaciones de aquellos [9] que lo releen

lité physique, París, 1922, pág. 140.

[7] *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, 1927, t. I, pág. 50.

[8] BRUNSCHVICG subraya (*ib.*, pág. 53), con razón, que en Aristóteles el esclavo es un simple instrumento animado. Mientras que en el *Menón* de Platón, Sócrates solicita a un esclavo que atestigüe la virtud de la reminiscencia, la *Política* de Aristóteles hace del esclavo un animal bruto por destino natural y le niega razón y voluntad, pues "al aristotelismo le falta el razonamiento de generosidad por el cual se manifiesta la primacía de la inteligencia".

[9] PAUL RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, curso mimeografiado, París.

partiendo de la interrogación fundamental planteada por Heidegger: *¿qué es el ser del ente?* Heidegger habla bastante a menudo de Aristóteles en sus obras [10]: en verdad, no le reconoce la importancia excepcional que, con Nietzsche, otorga a los presocráticos; pero encuentra en el Estagirita visiones profundas a la vez que confusiones o distinciones deplorables. Aristóteles es responsable de la nefasta distinción entre esencia y existencia, distinción que los presocráticos ignoraban; es responsable de la distinción entre materia y forma, que dominará todas las filosofías occidentales llevándolas a pensar al objeto en términos de utensilio y al ente a partir de los términos forma-materia; Aristóteles sería responsable además de no haber puesto la verdad únicamente en los entes, sino de haberla hecho residir también en el pensamiento, de donde procedería una idea perniciosa que ha dominado toda la filosofía occidental: la verdad es pura y simplemente una coherencia lógica dependiente solo del juicio y del mutuo acuerdo entre los conceptos. Empero, hemos de decir para gloria de Aristóteles, según Heidegger, que también encontramos en él la idea, cara a los presocráticos, de que la verdad es develación del ser; y, sobre todo, encontramos en Aristóteles la preocupación fundamental que lo impulsa a preguntarse: "¿qué es el ente?". Así, Heidegger subraya por lo menos tres veces, en diferentes obras, [11] la importancia de

[10] Cf.: *Sein und Zeit, Vom Wesen des Grundes. Holzwege.*
[11] Cf.: *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. francesa por A. DE WAELHENS y W. BIEMEL, París,

esta fórmula de la *Metafísica*: "Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τό ὄν." "En verdad, el objeto eterno de toda investigación, pasada o presente, el problema siempre en suspenso es: ¿qué es el ente?", [12] y Heidegger, en *¿Qué es eso de filosofía?*, precisa: "La filosofía busca lo que es el ente en tanto que es. La filosofía está en camino hacia el ser del ente, es decir, hacia el ente respecto del ser. Aristóteles aclara esto haciendo seguir, en la frase citada, al τί τὸ ὄν, '¿qué es el ente?', una aclaración: τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία; dicho en la traducción: «Esto, (es decir: τί τὸ ὄν) significa: ¿qué es la entidad (*Seiendheit*) del ente?» El ser del ente estriba en la entidad. Pero ésta —la οὐσία— la determina Platón como ἰδέα, la determina Aristóteles como la ἐνέργεια." [13]

2. El logos y el individuo. Henos, pues, en presencia de cuatro interpretaciones harto diversas del aristotelismo: la que consiste en oponerlo a la filosofía de Platón como una filosofía que ha querido poner nuevamente so-

1953 [trad. esp., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E.], última página; *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. francesa por A. BECKER y G. GRANEL, París, 1959, pág. 196 [trad. esp., *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1958, pág. 204]; *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. francesa por K. AXELOS y J. BEAUFRET, París, 1957, pág. 28 [trad. esp.: *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, 1960, pág. 31].

[12] *Met.*, Z 1 1028 *b* 2.
[13] *¿Qué es eso de filosofía?*, trad. esp. cit., págs. 32-33 (pág. 28 de la trad. francesa); cf. también, en la página siguiente, las observaciones de Heidegger sobre el sentido de ἐπιστήμη, a propósito de la definición de Aristóteles en *Met.*, Λ 2 982 *b* 9.

bre la tierra el principio de la explicación; la que ve en él el prefacio de una teología tomista que hace del mundo una jerarquía de individuos movidos por un primer motor inmóvil y exterior al mundo; la que subraya la ambigüedad del papel desempeñado por las nociones de materia y forma como principios de individualización, así como el tránsito del orden idealista del conocimiento al de la ontología; y la que encuentra en el aristotelismo un como último vestigio de la interrogación fundamental planteada por los presocráticos: ¿qué es lo que constituye al ser del ente?

Si hemos expuesto estas diferentes interpretaciones de la obra de Aristóteles antes de abordar su estudio directo, no ha sido para entregarnos a algún eclecticismo fácil que haga de todas esas interpretaciones aproximaciones igualmente posibles al aristotelismo, sino para subrayar que todas ellas tienen un punto común: todas ven en la filosofía de Aristóteles una filosofía que ha esfumado y acentuado a la vez la separación entre lo que existe realmente y el Ser que es fundamento de lo que existe. Esto, precisamente, nos parece ser el punto desde el cual se organiza el pensamiento de Aristóteles. Aristóteles ha intentado dar razón de la condición ontológica de la individualidad; y lo que caracteriza al individuo es ser presencia en el mundo y distancia del Ser que permanece siempre separado.

De los presocráticos a Aristóteles, hay a la vez filiación y ruptura; filiación, porque Aristóteles se plantea el problema de la razón de ser del individuo, de su τὸ τί ἦν εἶναι; ruptura, porque con Aristóteles asistimos a una estructuración del Logos en una lógica. Precisemos estos puntos: Todos los presocráticos fueron filósofos poetas que hablaban como inspirados; casi siempre, lo que de ellos nos resta pertenece a una obra *Sobre la naturaleza,* en que se encuentran íntimamente mezcladas la filosofía, la poesía y la mística. Si estos filósofos hablan como poetas, y hasta como profetas, ello se debe a que tienen conciencia de referir un mensaje que el Logos les transmite y del cual solo son depositarios; el Logos es el Verbo que habla por boca de ellos, en cierto modo como escoge también a la Sibila para expresar, por medio del oráculo, los signos que indican el sentido del tiempo. En suma, si el filósofo vaticina, se debe a que, para él, el lenguaje es aquello por lo cual se atenúa la separación existente entre el hombre y el dios. Puede decirse, pues, que el Logos, en cuanto inspira y en cuanto indica sin significar claramente, es la expresión de un desgarramiento ontológico: el hombre participa del Logos sin captarlo en pleno; entre los entes que son y el Ser por el cual los entes son, pero que ellos no son, se establece una separación insalvable. Por ello, todas esas filosofías son filosofías trágicas del desgarramiento; todas se plantean el problema de dar razón de las relaciones entre el Ser que es Uno y los entes que son múltiples.

En el siglo v a.C., los sofistas afirman, con Protágoras, que "el hombre es la medida de todas las cosas"; con ello, toda idea de Medida trascendente al hombre se halla perdida, y el cuerpo humano se convierte en criterio de todo valor: la sensación se convierte en crite-

rio de verdad,[14] el placer en criterio del bien,[15] la fuerza en criterio de derecho.[16] Cuando Protágoras afirma que "el hombre es la medida de todas las cosas", no ha de entenderse por "hombre" la humanidad en general, ni la persona humana, sino el individuo. El individuo, escindido de toda relación con el Ser, se afirma entonces como aquel que ha de imponer sus deseos al mundo a cualquier precio; la guerra que no puede dejar de originarse de esos choques de egoísmos será considerada por los sofistas como la expresión de una selección natural; y por eso Calicles[17] no cesa de afirmar que vale más cometer la injusticia que padecerla, y que la justicia se confunde con la voluntad del más fuerte. Para él, como para Trasímaco,[18] el tirano que ha llegado a conquistar el poder a fuerza de crímenes ha mostrado con ello su superioridad sobre todos aquéllos a quienes ha sometido a su voluntad, y por lo tanto podemos decir que es el mejor. Así, el Logos se encuentra escindido de toda relación con el Ser trascendente, y se convierte en nada más que el discurso eficazmente manejado por el individuo hábil y fuerte para hacer convincentes las opiniones que le interesa inculcar en aquéllos a quienes quiere manejar a su guisa. De ahí nace la retórica, que

[14] Cf. la crítica de este punto de vista en el *Teeteto* de Platón.

[15] Cf. la crítica de este punto de vista en el *Filebo* de Platón.

[16] Cf. la crítica de este punto de vista en el *Gorgias* y en la *República*, I, de Platón.

[17] Cf. *Gorgias*, 483 *d*, 488 *c*.

[18] Cf. *República*, I, 338 *c*.

hace del verbo un instrumento al servicio de las pasiones del individuo; enseña a manejar el discurso de manera eficaz, sin plantear el problema de la sinceridad o del valor de lo dicho. El hombre-medida de Protágoras ha engendrado, pues, tanto en el dominio de la ética como en el de la política, una desmesura que confunde la fuerza con el valer. Tales son las confusiones, hipocresías y violencias a cuya denuncia consagra Sócrates su vida, y podría decirse de él que se ha esforzado por devolver al lenguaje el polo trascendente del que los sofistas hacían mofa. Para Sócrates, en efecto, el lenguaje no es el instrumento que hay que saber manejar para volver dóciles a los hombres, sino aquello por lo cual los hombres pueden comunicar entre sí en el diálogo y descubrirse de ese modo comulgando en una verdad que les es interior, pero que a la vez los desborda. La mayéutica tiene por fin, precisamente. llevar al interlocutor a redescubrir, gracias al lenguaje, la verdad olvidada que otrora ha contemplado cara a cara; por eso Sócrates se presenta como aquel que conduce al interlocutor a asombrarse, a interrogarse y a descubrir así los caminos de la reminiscencia; pero, por sí mismo, Sócrates nada sabe; él no inculca ningún saber al discípulo. Así, pues, el lenguaje vincula al hombre con la trascendencia, y esto lo atestigua también ese "demonio" interior de que tan a menudo habla Sócrates y que, como una voz divina, le indica los caminos que no conviene seguir.

Empero, Sócrates, ese hombre admirable cuyo lenguaje estaba siempre al servicio de la verdad y del bien, es calumniado por detrac-

tores que lo llevan ante los tribunales, acusándolo de corromper a la juventud y no creer en los dioses de la ciudad; Sócrates se defiende hablando a sus jueces como siempre ha hablado, pero he ahí que su mayéutica no tiene efecto ya: Sócrates es condenado a muerte; los discursos falsos y especiosos de sus acusadores han triunfado sobre las palabras verídicas y sinceras de Sócrates.

Tal el escándalo sobre el cual no ha cesado de reflexionar Platón y cuya repetición quiso impedir buscando las bases sobre las cuales una sociedad pudiera aprender la justicia del sabio y permanecer como depositaria de ella, tanto en sus estructuras como en su funcionamiento. Y aquí reaparece, en el plano social, esa especie de desgarramiento del cual había querido dar razón la teoría de las Ideas. Sabido es, en efecto, que Platón nunca cesó de hacer la crítica del realismo sensible, del empirismo y del sensualismo que conducen al subjetivismo y al laxismo: las cosas y los seres no pueden ser principios de explicación para sí mismos; no podemos llegar a una comprensión del mundo sino desde el momento en que comprendamos que, bajo el devenir de lo que, precisamente, porque deviene se corrompe, es menester descubrir la Idea eterna, arquetipo de las individualidades múltiples. La Idea es a la vez trascendente a las cosas –y de ello quieren hacernos tomar conciencia las páginas del *Timeo*– e inmanente al alma –y de ello quieren hacernos tomar conciencia todos los pasajes de la obra de Platón en que se trata del destino del alma. Pero, si el hombre alcanza a ver demasiado para contentarse con las realidades sensibles que perciben sus ojos, ve demasiado poco para decirse Dios y afirmar que contempla la verdad cara a cara. El hombre está, pues, como dividido entre una realidad sensible de la que depende por su cuerpo, y una realidad inteligible de la que depende por su alma; todos los mitos, tan abundantes en la obra de Platón, intentan dar razón de esta situación y de esta condición del hombre; por medio del mito, Platón trata de dar acceso a lo que de otro modo nos permanecería inaccesible. Así, el Logos, como el Amor, del cual el *Banquete* nos dice que es intermediario entre los mortales y los inmortales, está encargado de transmitir a los unos lo que proviene de los otros, [19] y, por consiguiente, de unir el Todo consigo mismo; [20] por el Logos no habla solamente el hombre, como pretendían los sofistas fundadores de la retórica, ni tampoco se dirige a los hombres el Ser, como tendían a hacer creer los escritos inspirados de los presocráticos; sino que el hombre habla del Ser y se sitúa así en ese asombro que lo hace abierto a su origen. Pero lo que constituye la grandeza del Logos constituye también su debilidad, pues es incapaz de hacer bajar del cielo a la tierra los paradigmas de que habla. Aquí, en efecto, todo está sometido al tiempo, que engendra la corrupción, la destrucción y la decadencia; estamos sumergidos en un tiempo que disloca todas las cosas y destruye al hombre; por eso la Ciudad ideal de que se trata en la *República* y en las *Leyes* no podrá ser nunca sino un modelo y no una realidad,

19 *Banquete*, 202 *e*.
20 *Ib*.

por rigurosas que sean las medidas tomadas por el legislador para impedir los cambios que la lleven a la decadencia; inevitablemente, ella también estará sometida al tiempo, que todo lo devora.

Ciertamente, no es dar razón del pensamiento de un filósofo situarlo en una línea histórica de problemas de los que aparezca como continuador; pero no hemos de olvidar que Aristóteles había sido veinte años alumno de la Academia, y, por lo tanto, había tenido ocasión de meditar sobre los problemas que abordaba Platón y sobre el modo en que éste los planteaba. La filosofía de Aristóteles se presenta como un esfuerzo por dar razón del cambio, ya se sitúe el estudio de este problema en el plano de la física, ya en el de la biología, ya en el de la metafísica; y como una tentativa para dar razón de la condición ontológica de la individualidad en un mundo sometido a movimiento. El problema del cambio, como el del individuo, nos conducirá a remontarnos hasta Dios, motor móvil e individuo supremo; pero esta individualidad del Ser en cuanto Ser, que se piensa a sí mismo y que es forma y acto puros, no es tal sino porque está separada de aquello por lo cual los propios individuos están separados: los vivientes que nacen, crecen y se desplazan, los objetos fabricados por mano de hombre, tienen ser, pero no son el Ser; están separados del Ser porque están separados en seres, y el Ser en cuanto Ser está separado de ellos porque es Uno y Único. El Ser en cuanto ser, en la medida en que mueve a todas las cosas por la atracción de la idea de perfección, es aquello por lo cual los seres son, pero que ellos no son. Cuando decíamos que Aristóteles ha querido dar razón de la condición ontológica de la individualidad, queríamos decir que todo su pensamiento tendía a captar las relaciones entre el Ser y las existencias. Las individualidades son especies de monstruosidad del Individuo en sí: Dios.

Al final de su libro sobre Aristóteles, Hamelin ha planteado bien el problema de la individualidad suscitado por el aristotelismo; pero Hamelin, a nuestro parecer, reprocha a Aristóteles, desgraciadamente, lo que constituye el meollo mismo de su doctrina: "Hay algo chocante en el hecho de que el individuo supremo sea una forma pura, mientras que los otros son individuos precisamente por su materia. Ésta es, en el sistema de Aristóteles, una incoherencia que no puede negarse (...). Hubiera debido, obedeciendo al movimiento de conjunto de su pensamiento, definir a todos los individuos por la forma. Por la materia, hubiera podido explicar por qué los individuos sensibles no son dioses, es decir, por qué no son seres suficientemente separados, independientes, individuales. No podía pedir a la materia la explicación de lo que hay de positivo en el individuo: tal modo de explicación, en efecto, equivale a tratar la individualidad como una deficiencia." [21] En estas líneas, Hamelin reprocha a Aristóteles, en el fondo, haber sido aristotélico, y toda la incoherencia que encuentra en el aristotelismo procede de que Hamelin no ha distinguido dos sentidos de la

21 *Le système d'Aristote*, pág. 406 [474].

palabra "separación", que se encuentran implícitos en Aristóteles: por una parte, los individuos están separados entre sí en cuanto dos individuos del mismo género no son nunca idénticos; por otra parte, los individuos están separados del Ser por el cual tienen su ser; si pudiéramos adoptar una terminología moderna, diríamos que Aristóteles ha querido dar razón de la separación óntica entre los entes y de la separación ontológica entre los entes y el Ser. [22]

Así, pues, nos encontramos en presencia del mismo problema que había abordado Platón, y los dos gestos que Rafael presta a ambos filósofos griegos son complementarios. Pero, mientras en Platón el devenir es lo que desvía a las cosas y los seres de la Idea eterna, en Aristóteles, al contrario, el devenir y el movimiento son aquello por lo cual los individuos tienden hacia el Ser que los mueve. Con Aristóteles comienza a apuntar la idea de que el movimiento, tránsito de la potencia al acto, es realización: no es lo que aleja del Ser inmóvil, sino lo que acerca a él.

3. Las diversas partes de la filosofía. Aristóteles distingue [23] tres clases de ciencias:

a) Las ciencias teoréticas, que tienen por objeto el saber o la verdad. Comprenden la matemática, la física y la teología. [24]

[22] Se encontrará en el *Index* de Bonitz, en el artículo χωρίζειν, χωριστός (859 *b*) las diferentes acepciones del término "separado" en Aristóteles.

[23] Cf. *Tópicos*, VI 6 145 *a* 15 y VIII 1 157 *a* 10; *Met.*, E 1 1025 *b* 7.

[24] *Met.*, E 1; K VII.

b) Las ciencias prácticas, que tienen por objeto la acción misma; comprenden la ética, la política y la económica. [25]

c) Las ciencias poéticas, que tienen por objeto la producción de una obra exterior al agente.

Queda en pie el problema de saber qué lugar ha de otorgarse a la lógica en esta clasificación de las ciencias. Zeller [26] pretendía que la precedente clasificación no debía considerarse como el pensamiento definitivo de Aristóteles, entre otras razones porque no da lugar alguno a la lógica; pero Hamelin ha hecho notar con acierto [27] que la lógica es, como el propio Zeller confiesa, una metodología, y que debe ser considerada, pues, como un instrumento de las ciencias más bien que una ciencia propiamente dicha. Siendo así, el orden de estudio de la filosofía de Aristóteles se impone por sí mismo: la lógica es una propedéutica a las ciencias, la física estudia la naturaleza, la metafísica [28] estudia al Ser en cuanto ser, la ética estudia la acción, y las ciencias poéticas estudian la creación.

[25] La obra intitulada *Económicos* no es de Aristóteles, pero éste habla de tales problemas en el libro I de la *Política*.

[26] E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen, Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 3ª ed., 1879, págs. 182 y sigs.

[27] HAMELIN, *op. cit.*, pág. 87 [115].

[28] ZELLER, y después TAYLOR (*Aristotle*, Nueva York, 1955) estudian la *Metafísica* antes de la *Física*; aunque HAMELIN califique de "herejía" (pág. 88 [116]) el punto de vista de Zeller, se podría sostener que, llamándose la *Metafísica*, en realidad, *Filosofía primera*, debe ser estudiada antes de la *Física*, aunque más no sea para permitir a ésta hablar con fundamento del *acto* y la *potencia*, así como de la teoría de las *cuatro causas*.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

CAPÍTULO III

LA LÓGICA

1. La crítica a Platón. Entre los presocráticos, el Logos era el Verbo divino que hablaba al hombre, y éste no era sino su intermediario; entre los sofistas, el Logos no es ya lo que inspira, sino el instrumento de que se sirve el orador para manejar a los hombres según sus propias pasiones; en Platón, el Logos es aquello por lo cual el hombre puede recobrar el camino que pueda reconducirlo hacia las Ideas y la Luz que las alumbra. Pero, en la medida en que el filósofo trata de devolver el acceso a un lejano origen perdido, en la medida en que procura suscitar la reminiscencia de la verdad olvidada, utiliza el mito, en el cual intenta hablar de lo inexpresable, consciente de que el hombre no puede alienarse ni en el silencio de lo inefable ni en la retórica y el charlatanismo especioso.

Aristóteles reprochará precisamente a Platón tal actitud: "Decir que las Ideas son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es hablar huero y hacer metáforas poéticas" (*Met.*, A 9 991 *a* 21). Sócrates había visto con justeza, según Aristóteles, que era menester buscar la esencia (τὸ τί ἐστι); [1] por ejemplo, no se trata de describir los actos virtuosos, sino de saber qué es la virtud por la cual tales actos son virtuosos, y para Sócrates los razonamientos inductivos (ἐπακτικοὶ λόγοι) permitían llegar a la definición de lo general (τὸ καθόλου); pero el error de los platónicos fue separar las ideas de las realidades sensibles y admitir la existencia de las Ideas sustanciales. Aristóteles acusa, pues, a Platón de haber profesado un realismo de las Ideas, de donde la fórmula que reaparece de continuo: "Separó las Ideas" (ἐχώρισε τὰ εἴδη). [2]

No se trata aquí de averiguar si Aristóteles interpreta correctamente a Platón; pero el reproche que le dirige es claro: si se separan las Ideas universales de la realidad sensible y se las sustantifica, se encuentra uno con dos realidades por explicar: la inteligible y la sensible. Y entonces se planteará el problema de la participación de la una en la otra: al hombre sensible y al hombre inteligible habrá que superponer un "tercer hombre" [3] que tenga algo en común con los otros dos; luego, lo que es común al Hombre en sí, al hombre sensible y a ese tercer hombre llevará a hablar de un cuarto hombre, y así hasta el infinito. No hay seres matemáticos dotados de una realidad superior a la de los datos sensibles; solo la percepción sensible da certeza a las conclusiones del físico.

Para Aristóteles, los universales no son sus-

[1] *Met.*, M 4 1078 *b* 23; 10 1086 *b* 5.

[2] Cf. sobre todo *Met.*, Z, cap. 13-15; M. cap. 4-10.

[3] Sobre el argumento del "tercer hombre", cf. *Met.*, A 9 990 *b* 15; Z 13 1039 *a* 2; K 1 1059 *b* 5; *Refut. sof.*, 22 178 *b* 36 sigs. Sobre el problema, cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908, págs. 15, 21, 50, 609.

tancias, sino atributos, predicados. El Universal no puede ser sustancia, porque no es un sujeto y no puede existir en sí; es atributo, y siempre existe en otro. De donde la definición: "La sustancia de un individuo es la que le es propia y que no pertenece a otro; el universal, al contrario, es algo común, ya que se denomina universal a lo que pertenece naturalmente a una multiplicidad. Entonces, ¿de qué sería sustancia? Debería serlo de todos los individuos de los cuales se predica, o bien no lo será de ninguno. Pero no es posible que lo sea de todos; y, si es la sustancia de un solo individuo, este individuo será todos los otros también, ya que los seres cuya sustancia es una, o, dicho de otro modo, cuya quiddidad es una, son también un solo y mismo ser. Además, sustancia se dice de lo que no es predicado de un sujeto, y el universal es siempre predicado (καθ' ὑποκειμένου) de algún sujeto" (*Met.*, Z 13 1038 *b* 10). El Universal se refiere, pues, a la consideración de una clase de individuos y a una esencia que los define, pero, en sí mismo, no es nada: no hace sino aplicarse a las sustancias. Así, desde la lógica, tocamos al problema metafísico de la sustancia: la sustancia es siempre sujeto (ὑποκείμενον) y los universales son siempre predicados.

2. Las categorías. Lo que tiene a la vez identidad de noción y comunidad de nombre se denomina sinónimo; Aristóteles llama categorías a los sinónimos más simples y generales. Las categorías son los géneros más generales del Ser; no son predicables, como lo son el género o el accidente, que se refieren al modo

de pensar o de decir las cosas, sino que son predicamentos, pues traducen un elemento realmente común a múltiples individuos. Así, pues, nada tienen que ver con lo que Kant entenderá más tarde por categorías, o sea formas *a priori* del entendimiento.

De estas categorías, Aristóteles nos presenta una tabla sin decirnos cómo ha procedido a establecerla. [4] La tabla completa se encuentra en las *Categorías*, cap. IV, pero en sus demás obras Aristóteles examina, a menudo, algunas de ellas.

a) La *sustancia* (οὐσία). Henos aquí, al parecer, en presencia de una dificultad: puesto que la sustancia es siempre sujeto, parece imposible hacerla figurar entre las categorías, que son siempre predicados. Pero hay que distinguir dos tipos de sustancias. La sustancia primera (πρώτη οὐσία) es el individuo; es sujeto y jamás predicado: *Sócrates, ese caballo que está ahí*, son sustancias primeras. La sustancia segunda (δεύτερα οὐσία) son las especies a las cuales pertenecen los individuos, por ejemplo la especie *hombre*, o los géneros a los cuales pertenecen esas especies, por ejemplo el género *animal*: así, *hombre* y *animal* son sustancias segundas, y por lo tanto predicados; pero *ese hombre* o *este animal* son sustancias

4 A. TRENDELENBURG (*Geschichte der Kategorienlehre*, Berlín, 1846; *Elementa logices Aristoteleae*. Berlín, 1836), pretendía que esta tabla de las categorías tenía origen puramente gramatical, y debía vincularse con el estudio de las flexiones (πτώσεις, *Met.*, N 2 1.089 *a* 16); la *cualidad* correspondería al adjetivo, la *cantidad* al número, el *cuándo* y el *dónde* a los adverbios de tiempo y lugar, etc. Este punto de vista es criticado por la mayoría de los historiadores de Aristóteles.

primeras, y por lo tanto sujetos (cf. *Cat.*, 5; *Met.* Δ 8).[5]

b) La *cantidad* (πόσον, ποσότης; cf. *Cat.*, 6; *Met.*, Δ 13; *Fís.*, V 3): por ejemplo, puedo decir de un sujeto que tiene dos codos de largo. La cantidad puede ser continua (συνεχές) o discreta (διωρίσμενον). La línea, la superficie, el sólido, el tiempo, el lugar, son cantidades continuas, en el sentido de que cada parte está en conexión con las demás y depende de la que precede o de la que la sigue. El número, el discurso hablado, son cantidades discretas, pues no tienen ningún límite común en que sus partes se hallen en contacto.

c) La *cualidad* (ποιόν, ποιότης; cf. *Cat.* 8; *Met.*, Δ 14): es aquello por lo cual las cosas están cualificadas. Aristóteles distingue cuatro especies:

1º La ἕξις que es una manera de ser, por ejemplo la virtud o la ciencia; se opone a la privación (στέρησις); es λῆψις, toma de ser y posesión de la forma; es estable y permanente. La διάθεσις es, al contrario, fácilmente móvil, como el calor, el frío, la enfermedad, la salud.[6]

2º Las cualidades físicas, que son innumerables y suponen una δύναμις o una ἀδυναμία; por ejemplo, la dureza y la blandura son respectivamente la capacidad y la incapacidad de resistir a la división.

3º Las cualidades afectivas (παθητικαὶ ποιότητες) son las que producen en nosotros una afección; están en el sujeto y no en la cosa, por ejemplo el calor, el frío, el sabor, nuestra palidez o rubor.

4º La figura (σχῆμα, μορφή), por ejemplo lo recto o lo curvo. Notemos que, con la geometría analítica de Descartes, lo recto y lo curvo dejarán de ser considerados como cualidades para convertirse en la señal de magnitudes mensurables, ya que, en efecto, la curva algebraica se convertirá en la representación gráfica de una función.

d) La *relación* (πρός τι; cf. *Cat.*, 7; *Met.*, Δ 15): los términos relativos se definen el uno por el otro; por ejemplo, doble, mitad, más grande.

e) El *lugar* (ποῦ); por ejemplo: *en el Liceo, en el Foro.*

f) El *tiempo* (ποτέ); por ejemplo: *ayer, el año pasado.*

g) La *posición* (κεῖσθαι); por ejemplo: *está acostado, está sentado* (cf. *Cat.*, 9).

h) La *posesión* (ἔχειν); por ejemplo: *tiene calzado, tiene un arma, un cuerpo tiene partes* (cf. *Cat.*, 15).

i) La *acción* (ποιεῖν); por ejemplo: *quema. corta.*

5 Además del *Index* de BONITZ, cf. sobre la οὐσία la clara nota de TRICOT a su traducción de la *Metafísica*, nueva edición, París, 1953, t. I, pág. 22, n. 2; J. OWENS, *op. cit.*, págs. 66-75; y el artículo de G. RODIER en *Études de philosophie grecque.*

6 En terminología latina, *héxis* es el *habitus*, y *diáthesis* la *dispositio*. *(N. del T.)*

j) La *pasión* (πάσχειν); por ejemplo: *es quemado, es cortado.* Estas dos últimas categorías son susceptibles de más y de menos (cf. *Cat.*, 9).

Así, pues, las categorías son los cuadros absolutamente generales en cuyo interior se sitúan los diversos tipos de atributo; pero no nos sirven para elaborar una lógica, pues, como lo dice muy bien Hamelin: "La lógica se ocupa en los elementos cuya jerarquía constituye la demostración, es decir, en el silogismo, la proposición o el juicio, en el término o el concepto." [7]

3. La definición. Ha de distinguirse la lógica demostrativa de la dialéctica. La dialéctica parte de lo probable, de opiniones, y es un arte de la discusión; se la estudia en los *Tópicos.* Aristóteles no hace de la dialéctica un simple ejercicio de gimnástica intelectual (*Tóp.*, I 2 101 *a* 26); la dialéctica es, en efecto, útil para la ciencia en cuanto enseña a plantear las aporías (*ib.*, I 2 101 *a* 34), vale decir, las respuestas contrarias pero sensatas a una misma cuestión, y en cuanto sirve para conocer los principios (*ib.*, 101 *a* 36); esta última afirmación plantea una grave dificultad, pues, por una parte, Aristóteles distingue la dialéctica del conocimiento necesario de lo verdadero, y, por otra, afirma que aquélla lo prepara y lo funda. [8] Solo la lógica demostrativa posee valor científico, pues procura definir la verdad necesaria, necesaria a la vez por el propio rigor

[7] HAMELIN, *op. cit.*, pág. 118 [141].
[8] Sobre este problema, cf. J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, París, 1939, cap. I y III.

del formalismo que vincula las conclusiones con las premisas, y por el principio mismo que la determina; de ella tratan los *Analíticos*, y Aristóteles ha afirmado [9] haber hecho en este dominio un descubrimiento absolutamente nuevo que le ha costado mucho esfuerzo y trabajo. La ambición de Aristóteles es descubrir el medio de conferir al discurso el mismo carácter de necesidad que posee el ser.

No es muy fácil ceñir los muchos textos de Aristóteles sobre la definición para extraer una doctrina precisa, y esta dificultad ha sido señalada con frecuencia. [10] Digamos, empero, lo siguiente. El concepto (λόγος) puede ser distinguido de la definición (ὁρισμός). El concepto es la esencia de una cosa en el pensamiento; se forma por mecanismo psicológico, a partir de las experiencias sensibles acumuladas (cf. *Seg. Anal.*, II 19); es, pues, la esencia de una cosa en el pensamiento. Pero, como muy bien lo dice J.-M. Le Blond, el concepto, "percepción intelectual de la esencia o de la quiddidad, no es idéntico a la definición de esta quiddidad: definir no es solo *aprehender* una esencia —captar la humanidad de Sócrates—, sino también *explicarla.* La aprehensión de las esencias es la operación propia del νοῦς, y permanece fuera de la διάνοια: como tal, no forma parte de la ciencia, que es discursiva, sino que está situada por sobre ella. La definición, al contrario, pertenece al dominio de la διάνοια: es esencialmente un *discurso*, un λόγος, que comporta necesariamente

[9] Cf. *Ref. Sof.*, 34.
[10] Cf. LE BLOND, *op. cit.*, págs. 271 y sigs.

partes. Para definir, es preciso quebrar la unidad del concepto intuitivo en la multiplicidad de ese discurso: tengo la percepción sensible de Sócrates, tengo la intuición de la humanidad en Sócrates; pero no poseeré la definición de la humanidad, la *ciencia* discursiva de la humanidad, sino distinguiendo en la humanidad la animalidad y la racionalidad." [11] Así, aunque muchos textos de Aristóteles permanezcan oscuros, la definición no es un dato intuitivo; tampoco es el resultado de un razonamiento, y no puede ser reducida a silogismo; es aquello a que puede conducir una ἱστορία, vale decir, una investigación metódica. Así, pues, la definición no es un principio, puesto que implica toda esa indagación preparatoria, pero, a la vez, es un principio, pues toda demostración la implica y de ella parte toda ciencia.

Dice Aristóteles: "En la definición no hay sino el género (γένος)) llamado primero y las diferencias (διαφοραί)" (*Met.*, Z 12 1037 *b* 26). La definición está constituida, pues, por el género, que es aquello común a varias especies, y por diferencias no accidentales en virtud de las cuales ese género se diversifica según ellas. [12] Por ejemplo, ¿qué es la especie *hombre*? Se responderá por el género: *animal*, y habrán de agregarse todas las diferencias por

[11] LE BLOND, *op. cit.*, pág. 272. Los textos de Aristóteles son: *Tóp.*, VI; *Seg. Anal.*, II 3-8 13; *Met.*, Z y H; *Del alma*, I 1; *Partes de los animales*, I; cf. la nota de TRICOT en su traducción de la *Metafísica*, t. I, pág. 362, n. 2.

[12] El género, por ejemplo *animal*, comprende varias especies, por ejemplo *hombre*, *caballo*, etc., que se distinguen por sus diferencias.

las cuales el hombre no es cualquier otra especie animal (cf. *Met.*, Z 12 1038 *a* sigs.); puede retenerse solo la diferencia última, que definirá al hombre: un animal racional. La definición es, pues, un universal, ya que no hay definición del individuo; lo que ella nos da es el τὸ τί ἦν εἶναι de la especie (εἶδος), [13] una cualidad superior de la sustancia.

4. La proposición (ἀπόφανσις). [14] Sabido es que una filosofía del devenir como la de Heráclito había hecho de la oposición de los contrarios la expresión de una visión trágica del mundo, en la que la guerra de los contrarios engendra el devenir universal. Para los eleatas, en cambio, hay que dar razón de lo que es, no en términos de devenir, sino de ontología: el Ser es inmóvil, venerable y sagrado, continuo y contiguo respecto de sí mis-

[13] Convendrá distinguir cuidadosamente, desde luego, diversos términos que encontraremos en las diferentes partes de la filosofía aristotélica, como que estas partes no constituyen sino momentos diferentes de una misma reflexión, que forzosamente se superponen más o menos: τὸ εἶναι significa el hecho de ser (*esse*); τὸ ὄν significa el ente, el individuo que es (*ens*); τόδε τι designa a un individuo concreto y separado (*hoc aliquid*); τὸ τί ἐστι designa la quiddidad, la esencia del género; τὸ τί ἦν εἶναι designa la quiddidad, la esencia, la naturaleza de una cosa (este término tiene, por lo tanto, menos extensión que el anterior). Esta última fórmula ha sido traducida por Bréhier: "el hecho de continuar un ser siendo lo que era"; y Ravaisson decía al respecto: "La quiddidad de una cosa no es todo lo que ella es, sino solo lo que ella no puede no ser" (cf., sobre este punto, la nota de TRICOT en su traducción de la *Metafísica*, t. I, pág. 23, n. 3). Agreguemos que la terminología de Aristóteles sobre éstos como sobre otros puntos permanece, empero, harto fluctuante.

[14] Cf. J. LACHELIER, *La proposition et le syllogisme*, en *Oeuvres complètes*, t. I, págs. 123 y sigs.

mo: he ahí la verdad que debe meditar el filósofo. Este último punto de vista, reducido a una teoría del discurso, había conducido a los megáricos, y a Antístenes en particular, a afirmar que la única declaración a la que era preciso atenerse rigurosamente para permanecer en lo verdadero era la del principio de identidad: A es A. *Sócrates es Sócrates*: he aquí la única verdad que podamos decir a su respecto; desde el momento en que digamos de Sócrates algo más, afirmaremos en el fondo que A es B. Platón, en el *Sofista*, había hecho la crítica de esta posición, que condena la filosofía a la tautología estéril.

Aristóteles retoma el problema y lo sitúa en una perspectiva a la vez lógica y ontológica, en la medida en que toda declaración implica un sujeto y un verbo, el cual tiene por función, ciertamente, indicar el tiempo, pero, sobre todo, indicar que una cosa es agregada o, más precisamente, atribuida a otra (*De la interpr.*, 3). El verbo permite establecer relaciones atributivas y relaciones de inmanencia entre dos términos.[15]

Las argucias de los megáricos proceden de contentarse con afirmar que era contradictorio atribuir B a A, es decir, una cosa a otra; y los sofismas de los retóricos proceden de que jugaban con las palabras para atribuir cualquier cosa a cualquier otra, y hacer de una misma cosas su contraria. Es menester distinguir, nos dice Aristóteles, diferentes tipos de oposición (ἀντίθεσις) de las definiciones, para llegar a una idea clara de la incompatibilidad. Existe la oposición de *términos relativos* entre sí (πρός τι) y, por consiguiente, en mutua y simultánea conexión, por ejemplo: lo doble es doble de su mitad. Existe la oposición de *contrariedad* (ἐναντίωσις): la de los términos que pertenecen a un mismo género, pero que difieren al máximo entre sí (*Cat.*, 6 6 *a* 18), por ejemplo cálido-frío. En este caso, el devenir puede ir de uno de los contrarios al otro; así, puedo decir "el agua está fría" y después "el agua está caliente", si la he puesto al fuego. Estos contrarios se excluyen solamente en la simultaneidad. Existe la oposición de *posesión y privación* (ἕξις καὶ στέρησις); por ejemplo, la capacidad de ver y la ceguera; el devenir va siempre de la primera a la segunda. Y, por último, existe la oposición de *contradicción* (ἀντίφασις), que separa dos proposiciones una de las cuales niega lo que la otra afirma; estas dos proposiciones son contradictorias en el sentido de que, si la una es verdadera, la otra debe ser falsa.

Vemos, pues, que la función de predicación hace intervenir no solo la noción de universal con que ya nos hemos encontrado, sino también la experiencia del devenir.

Dicho esto, y siempre en el marco del problema de la predicación, que prepara para el estudio de la demostración, Aristóteles distingue diversos tipos de proposiciones. Una proposición puede ser afirmativa (κατάφασις) o negativa (ἀπόφασις) (cf. *Prim. Anal.* I 2; *Cat.* 6); en uno y otro caso, puede ser verdadera o falsa, según lo que ella enuncie esté o no en conformidad con lo que realmente es. Ade-

[15] Es el hecho traducido por los verbos ὑπάρχει y ἐνυπάρχειν.

más, unas proposiciones son universales (αἱ προτάσεις καθόλου), como el *hombre es blanco,* y otras particulares (αἱ ἐν μέρει), como *algún hombre es blanco.* [16] Cada una de estas dos últimas proposiciones puede ser afirmativa o negativa.

Partiendo de lo dicho sobre la oposición de términos, podemos hablar de dos *operaciones* sobre las proposiciones:

a) La *oposición*: la oposición de las contradictorias opone una afirmación universal y una negación que expresa el mismo sujeto no tomado universalmente; si una de las dos es verdadera, la otra es necesariamente falsa. Por ejemplo: *Todo hombre es blanco* y *Algún hombre no es blanco;* o *Ningún hombre es blanco* y *Algún hombre es blanco.* (*De la interpr.*, 7 17 *b* 16). La oposición de las contrarias es la que opone un sujeto universal a la negación de un sujeto universal; estas proposiciones no pueden ser verdaderas ambas, por ejemplo: *Todo hombre es blanco* y *Ningún hombre es blanco* (*ib.*, 20 *a* 16); lo que es posible es que las particulares que les son opuestas sean verdaderas al mismo tiempo, por ejemplo: *Algún animal no es justo* y *Algún animal es justo.* Los comentadores han llamado "subcontrarias" a estas últimas proposiciones.

16 Aristóteles habla también de las proposiciones indeterminadas, es decir, de aquéllas cuyo sujeto no está precedido de "todo" ni de "algún", por ejemplo: *el placer no es un bien* (cf. *Prim. Anal.*, I 1 24 *a* 17), y de las singulares, que se aplican a un sujeto individual (cf. *De la interpr.*, 7), por ejemplo Calias; pero Aristóteles se refiere a las singulares como universales, y a las indeterminadas como particulares.

b) La *conversión* (ἀντιστροφή) es la operación por la cual se permutan el sujeto y el predicado, para examinar qué puede decirse de la recíproca. Dejamos a un lado las demostraciones y solo damos los resultados. La proposición universal negativa *Ningún A es B* se convierte en *Ningún B es A* (*Prim. Anal.*, I 2 25 *a* 14 sigs.). La universal afirmativa *Todo A es B* se convierte en *Algún B es A.* La particular afirmativa *Algún A es B* se convierte en *Algún B es A.* La particular negativa no puede convertirse.

Hemos subrayado antes que la función de predicación podía hacer entrar en juego el devenir; encontraremos esta última noción a propósito de la *conversión modal,* uno de los puntos más complicados de la lógica de Aristóteles. Junto a las proposiciones asertóricas del tipo *A es B,* que pueden variar según sean afirmativas o negativas, universales o particulares, Aristóteles habla de la modalidad de las proposiciones, y distingue dos modos: el de la necesidad, *A debe ser B,* y el de la contingencia o la posibilidad, *A puede ser B* (*De la interpr.*, 12). En la conversión modal, las proposiciones necesarias siguen las reglas de las asertóricas, por ejemplo: *Es necesario que ningún A sea B* se convierte en *Es necesario que ningún B sea A* (*Prim. Anal.*, I 3). Las contingentes afirmativas siguen igualmente las mismas reglas; en cuanto a las contingentes negativas, se convierten solo si son particulares (a diferencia de las negativas particulares asertóricas) cuando se refieren a hechos naturales que no son necesarios, pero que se producen con suma frecuencia (ὡς ἐπὶ τὸ

πολύ): *Es posible que algunos A no sean B* se convierte en *Es posible que algunos B no sean A;* pero las contingentes universales negativas no pueden convertirse (cf. *Prim. Anal.,* I 3, I 17).

5. El silogismo. "El silogismo es un discurso en el cual, puestas ciertas cosas, una cosa distinta de las puestas resulta necesariamente de éstas por el hecho de ser puestas" (*Prim. Anal.,* I 1 24 *b* 18). Un silogismo se compone de tres proposiciones: dos premisas (αἱ προτάσεις o τὰ διαστήματα) que comprenden una mayor (ἡ πρώτη πρότασις) y una menor (δευτέρα πρότασις), y luego una conclusión (συμπέρασμα). En estas proposiciones encontramos tres términos (ὅροι): un término mayor (τὸ μεῖζον), un término menor (τὸ ἔλλατον) y un término medio (τὸ μέσον). Este último desempeña un papel considerable en la teoría del silogismo (cf. *Seg. Anal.,* II 3), en la medida en que es portador de esencia.

De la función del término medio en las premisas depende la figura (σχῆμα) del silogismo. El silogismo de la primera figura es aquél en que el medio es sujeto en la mayor y predicado en la menor.

El silogismo de la segunda figura es aquél en que el término medio es predicado en la mayor y en la menor.

El silogismo de la tercera figura es aquél en que el medio es sujeto en la mayor y en la menor (cf. *Prim. Anal.,* 6).

Pero, en el interior de cada figura, se pueden distinguir modos (τρόποι en los comentaristas), según que las proposiciones sean afirmativas o negativas, universales o particulares. Cada figura debería comprender, pues, dieciséis modos, pero solo algunos de ellos dan conclusiones válidas. Si llamamos *A* a la universal afirmativa, *I* a la particular afirmativa, *E* a la universal negativa y *O* a la particular negativa, como lo hicieron los escolásticos, se encuentran los siguientes modos concluyentes:

1ª figura, 1er. modo: *AAA,* es decir (llamando, como hace Aristóteles, B al término medio, A al mayor y Γ al menor):

A Todo B es A
A Todo Γ es B
A Todo Γ es A
(el *Barbara* de los escolásticos)

2º modo: *EAE*:

E Ningún B es A
A Todo Γ es B
E Ningún Γ es A
(el *Celarent* de los escolásticos)

3er. modo: *AII*:

A Todo B es A
I Algún Γ es B
I Algún Γ es A
(el *Darii* de los escolásticos)

4º modo: *EIO*:

E Ningún A es B
I Algún Γ es B

O Algún Γ no es A
(el *Ferio* de los escolásticos)

Los demás modos posibles de la primera figura no son concluyentes.

2ª figura, 1er. modo: *EAE* (llamando, como hace Aristóteles, M al término medio, N al mayor y Ξ al menor):

E Ningún N es M
A Todo Ξ es M
E Ningún Ξ es N
(el *Cesare* de los escolásticos)

2º modo: *AEE*:

A Todo N es M
E Ningún Ξ es M
E Ningún Ξ es N
(el *Camestres* de los escolásticos)

3er. modo: *EIO*:

E Ningún N es M
I Algún Ξ es M
O Algún Ξ no es N
(el *Festino* de los escolásticos)

4º modo: *AOO*:

A Todo N es M
O Algún Ξ no es M
O Algún Ξ no es N
(el *Baroco* de los escolásticos)

Los demás modos posibles de la segunda figura no son concluyentes.

3ª figura, 1er. modo: *AAI* es decir (llamando Σ al medio, Π al mayor y P al menor, como hace Aristóteles):

A Todo Σ es Π
A Todo Σ es P
I Algún P es Π
(el *Darapti* de los escolásticos)

2º modo: *EAO*:

E Ningún Σ es Π
A Todo Σ es P
O Algún P no es Π
(el *Felapton* de los escolásticos)

3er. modo: *IAI*:

I Algún Σ es Π
A Todo Σ es P
I Algún P es Π
(el *Disamis* de los escolásticos)

4º modo: *AII*:

A Todo Σ es Π
I Algún Σ es P
I Algún P es Π
(el *Datisi* de los escolásticos)

5º modo: *OAO*:

O Algún Σ no es Π
A Todo Σ es P
O Algún P no es Π

(el *Bocardo* de los escolásticos)

6º modo: *EIO*:

E Ningún Σ es Π
I Algún Σ es P
O Algún P no es Π
(el *Ferison* de los escolásticos)

Los demás modos posibles de la tercera figura no son concluyentes.

Sin entrar en los detalles, puede decirse que el silogismo de la primera figura constituye el silogismo tipo, pues la conclusión fluye necesaria y explícitamente de las premisas; en las otras dos figuras, la conclusión fluye de las premisas con la misma necesidad, pero no ya explícitamente, pues para exhibir las relaciones lógicas es menester recurrir a una reducción.

Los silogismos de que acabamos de hablar son los silogismos categóricos, cuyas proposiciones son asertóricas; pero Aristóteles estudia también los silogismos modales, o sea aquéllos cuyas proposiciones son modales, vale decir, enuncian afirmaciones necesarias o contingentes; solo que no nos es posible examinarlos aquí, tanto más cuanto que este problema es uno de los más delicados de la lógica aristotélica. Digamos solo que Aristóteles examina cada figura y cada modo del silogismo según que las premisas comprendan una o dos proposiciones asertóricas, necesarias o contingentes.[17]

[17] Los textos de Aristóteles se encuentran en *Prim. Anal.*, I 8-22. Sobre la cuestión, cf. la discutida obra de RONDELET, *Théorie logique des propositions modales*, y sobre todo HAMELIN, *op. cit.*, lección 12.

Por regla general, puede decirse que resulta imposible concluir nada de un silogismo que posea premisas negativas o dos particulares o dos indefinidas. Una conclusión universal no puede resultar sino de dos premisas universales, pero la recíproca no es forzosamente verdadera (cf. *Prim Anal.*, I 23 sigs.).

No hemos expuesto, ni mucho menos, la lógica de Aristóteles en todos sus detalles, ni hemos siquiera indicado los "complementos" con que han querido enriquecerla los comentaristas; debe decirse igualmente que todas estas consideraciones son a veces bastante oscuras, así como las de aquellos que han querido explicarlas. Empero, parece que la intención de Aristóteles está clara: se trata de *comprender lo que ocurre* (συμβαίνειν) para poder fundar un conocimiento que permita hablar con rigor de las propiedades de los seres, a falta de poder hablar de la propiedad de ser; para ello, es necesario captar primeramente lo que significa *predicar* o *atribuir*. Tales indagaciones nos conducirán a comprender que el Ser no es un género, sino la unidad analógica que da ser a todas las οὐσίαι, pues solo él es realmente οὐσία, y por eso se lo llamará "primero". El estudio del razonamiento y del silogismo no es sino una profundización del συμβαίνειν; finalmente, no es que el Ser se encuentre en las categorías, sino que las categorías se encuentran en el Ser, y los predicados o atributos de los seres son atribuciones del Ser.

6. El conocimiento. Siendo así, puede decirse que la ciencia se despliega entre dos po-

los. Por una parte, no puede descender hasta el individuo, ya que, como lo dice la célebre fórmula de Aristóteles, "no hay ciencia, sino de lo general, ni existencia, sino de lo particular"; no hay conocimiento del individuo, pues conocer es enumerar los caracteres generales por los cuales se pueden definir especies y géneros. Por otra parte, la ciencia no puede dar razón de los puntos de partida que la constituyen y le confieren validez, pues esos puntos de partida son conocimientos inmediatos.

¿Qué ha de entenderse por esta inmediatez, que nada tiene que ver con el carácter innato ni *a priori*? Para tratar de ceñir el problema, veamos los diferentes tipos de conocimientos inmediatos que distingue Aristóteles:

a) El *axioma* (ἀξίωμα) es una proposición que se impone a la razón; por ejemplo: "Si de dos cosas iguales se sustraen cosas iguales, los restos son iguales" (*Seg. Anal.*, I 10 76 *b* 20). Aristóteles no hace inventario de los axiomas, sino que nos dice (*Met.*, Γ 3 1005 *b* 33) que el principio común a todos ellos es el principio de no contradicción, así formulado: "Es imposible que el mismo predicado pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo al mismo sujeto y según la misma relación" (*ib.*, 1005 *b* 20), principio que se remite por su parte al principio de identidad. Así, como muy bien lo dice Hamelin: "Los axiomas expresan, en el fondo, la relación del ser en cuanto ser consigo mismo, o, si se quiere, la primera y más elemental propiedad del ser en cuanto ser." [18]

[18] HAMELIN, *op. cit.*, pág. 248 [293]. Aristóteles distingue, y también confunde, a menudo, el postulado o αἴτημα que el maestro impone al discípulo pese a la resistencia mental de éste, y la hipótesis, ὑπόθεσις, que pone la existencia de una cosa. Cf. la traducción de la *Metafísica* por TRICOT, t. I, pág. 129, n., HAMELIN, *op. cit.*, pág. 244 [288].

b) La *definición* (ὁρισμός): ya hemos destacado [19] que ésta contiene el género y la diferencia específica, que nos da la esencia de la especie, y que de ella parte toda ciencia, pero que implica, en cierto modo, toda una investigación preparatoria, investigación que no es deductiva, sino un trabajo para ceñir la esencia.

c) La *inducción* (ἐπαγωγή): [20] es, para Aristóteles, el paso de lo particular a lo general (*Tóp.*, I 12 105 *a* 13). Aristóteles ha formulado una teoría lógica de la inducción que suscita muchas dificultades (*Prim. Anal.*, II 23): este razonamiento consiste en concluir, sobre la base del término medio, que el término mayor es predicado del menor; por ejemplo:

> *El hombre, el caballo y el mulo son longevos;*
> *Pero todos los animales sin hiel son el hombre, el caballo y el mulo;*
> *Luego, todos los animales sin hiel son longevos.*

Pero, más importante que el estudio de este mecanismo, es el del principio que, según Aristóteles, está en la base de la inducción, a saber, la sensación. Dice, en efecto, Aristóteles que de los hechos particulares se desprende lo general, pero que tales hechos particulares

[19] Cf. pág. 37.

[20] Cf. J. LACHELIER, *Du fondement de l'induction.*

exigen la sensación, y que esta sensación es en última instancia el pensamiento intuitivo (νοῦς) (cf. *Ét. Nic.*, Z 12 1143 *b* 5). Ahora bien; en el tratado *Del alma* se expresa: "Para el ser sensitivo, el primer cambio se produce por obra del generador; una vez engendrado, posee ya la sensación a la manera de una ciencia. La sensación en acto corresponde al ejercicio de la ciencia, pero con la diferencia siguiente: que, para la primera, los agentes productores del acto son externos; son, por ejemplo, lo visible y lo sonoro, así como los demás sensibles. La razón de esta diferencia está en que se trata de cosas individuales de las que hay sensación en acto, mientras que la ciencia recae sobre los universales; y éstos están, en cierto sentido, en el alma misma. Por eso, el pensar depende del propio sujeto, a voluntad, mientras que el sentir no depende de él: entonces, es necesaria la presencia de lo sensible. Lo mismo ocurre en lo concerniente a las disciplinas que tienen por objeto los sensibles, y por la misma razón, es decir, porque los sensibles forman parte de las cosas individuales y externas" (*Del alma*, II 5 417 *b* 17). Así, la sensación recae sobre lo particular, que está alejado de lo general, cognoscible por el intelecto (*Seg. Anal.*, I 2 72 *a* 4); y, empero, "el todo es más cognoscible según la sensación, y lo general es una especie de todo" (*Fís.*, I 1 184 *a* 24).

Así, pues, cada vez que hablamos de conocimiento inmediato, trátese de los axiomas, de las definiciones o de la inducción, encontramos la idea de que el saber, mediato o inmediato, se despliega yendo del individuo a los atributos que son predicamentos del Ser. Una vez más podemos decir, por una parte, que el aristotelismo se mueve en el intervalo entre el individuo, que es, pero no es el Ser, y el Ser en cuanto Ser, que permanece separado, pero que es, empero, aquél a quien pertenecen todos los axiomas de que se sirven los hombres (*Met.*, Γ 3 1005 *a* 22); y, por otra parte, que cada uno de los géneros sobre los cuales recaen las ciencias pertenece al Ser. De este modo, saber es encaminarse [21] hacia las sinonimias de los universales; y esto es lo que hacen las ciencias particulares, las cuales recortan una sección del Ser, cuyo atributo estudian (*Met.*, Γ 1 1003 *a* 23); pero la metafísica, que estudia al Ser en tanto que ser, plantea el problema de esta atribución de ser y, en cuanto tal, se encamina por la vía ontológica de la analogía. Por eso hay, por una parte, las cosas más conocidas para nosotros, que son las más próximas a la sensación; y, por otra, las cosas más conocidas de manera absoluta, que son las más alejadas de los sentidos (*Seg. Anal.*, I 2 72 *a* 1). Así, pues, el saber se extiende de las propiedades de los seres a la propiedad de ser.

[21] Cf. las diferentes acepciones de ὁδός en el *Index* de BONITZ.

CAPÍTULO IV

LA FÍSICA

La matematica trata de los seres inmutables, pero no separados (las figuras y los números son ciertamente seres inmutables por su esencia, pero no están separados, pues no hay figuras separadas de aquello de que hay figura, ni números separados de las cosas numeradas; cf. *Fís.*, II 2 193 *b* 22 sigs.); la física trata de los seres que tienen en sí mismos un principio de movimiento y que son, en consecuencia, seres móviles y separados los unos de los otros; en cuanto a la metafísica, se ocupa del Ser inmóvil y separado (cf. *Met.*, E 1 1026 *a* 13; K 7 1064 *a* 28).

1. La naturaleza.[1] Según un procedimiento caro a Aristóteles, la *Física* se inicia por una exposición de las teorías precedentes. Los filósofos y los fisiólogos se habían visto desconcertados por el problema de lo Uno y lo Múltiple: ¿cómo puede una cosa seguir siendo ella misma y recibir a la vez cualificaciones múltiples y hasta opuestas? Los desconcertaba igualmente el problema del cambio, correlativo del anterior: ¿cómo lo que es puede provenir de lo que es o de lo que no es? (Cf. *Fís.*, I 18 191 *a* 23.) A estos dos problemas, que en el fondo son uno solo, se dedicará Aristóteles; su concepción de la naturaleza concierne a la vez a la física, a la psicología y a la metafísica, pues su teoría física del cambio esboza la teoría metafísica del primer motor que, por otra parte, ya la subtiende. El cambio, el devenir de los seres, depende del acto del Ser en cuanto ser, que es Dios. De la física a la teología hay filiación, en la medida en que la explicación del movimiento llevará a remontarse a un Primer motor; y ruptura, en la medida en que este Motor es no movido y separado.

Si queremos comprender qué es el cambio y captar cómo es posible, hemos de distinguir tres principios que permiten dar razón de él: la materia, la forma y la privación. Hay lo que cambia, que es la materia; el principio interno del cambio, que es la forma; y la privación (στέρησις), que no es una simple negación, sino negación determinada: el reposo, por ejemplo, es la privación del movimiento, y no puede explicarse sino por el movimiento de que es privación; así, puede hablarse de pareja de contrarios, que se atribuyen sucesivamente a los seres físicos sin contradicción alguna, puesto que uno de ellos es privación del otro. Esto sentado, podemos definir la naturaleza como "un principio y causa de movimiento y de reposo para la cosa en que ella reside inmediatamente y no por accidente" (*Fís.*, II 1 192 *b* 20). La naturaleza es un principio de movimiento o de reposo en el sentido de que el reposo no es lo contrario sino solo la privación del movimiento; el reposo es el estado de lo que no se mueve ya, o de lo que no se

[1] Para este parágrafo y el siguiente, cf. la traducción y comentario de HAMELIN: Aristote, *Physique, livre II*, 2ª ed., París, 1931.

mueve aún, o de lo que no puede moverse. La naturaleza reside, además, en lo que es movido por ella; es, pues, un principio interno, y en eso se distingue de la técnica, que "es un principio de movimiento residente en otro, mientras que la naturaleza es un principio residente en la cosa misma" (*Met.*, Λ 3 1070 *a* 7); por ejemplo, un lecho no se desplaza ni se modifica por sí mismo, mientras que el árbol o el animal se modifican o se mueven en virtud de su naturaleza inmanente. Por último, la naturaleza reside esencialmente, y no por accidente, en lo que es movido por ella; por ejemplo, en el caso de un médico que se cura a sí mismo, solo por accidente médico y enfermo son un mismo ser.

Principio interno de cambio, la naturaleza es, pues, a un tiempo, materia y forma. La naturaleza es "la materia que sirve de sujeto inmediato a cada una de las cosas que tienen en sí un principio de cambio y movimiento" (*Fís.*, II 1 193 *a* 28; cf. *Part. de los anim.*, I 1 641 *a* 25); por ejemplo, hay una naturaleza de la carne y una naturaleza de los huesos. Pero, por otra parte, la naturaleza es "en las cosas que poseen en sí un principio de movimiento, el tipo (μορφή) y la forma (εἶδος), no separables excepto lógicamente" (*Fís.*, II 1 193 *b* 3); por ejemplo, la carne y el hueso no son tales sino una vez que han recibido su forma de carne o de hueso. "Entendiéndose, pues, la naturaleza en dos sentidos, el de forma y el de materia, es preciso estudiarla como si indagáramos la esencia de lo 'ñato'; por consiguiente, tales cosas no son ni sin materia, ni consideradas en su aspecto material" (*Fís.*, II 2 194 *a* 12); en efecto, "ñato" solo se dice de una nariz; es menester, pues, esta materia, la nariz, para que pueda hablarse de "ñato", pero es menester también que esa nariz tenga la forma designada por ese atributo.

Y eso no es todo: desde el momento que la naturaleza es principio de movimiento y de crecimiento —sabido es que φύσις proviene de φύω, que significa "crecer"—, la naturaleza, que produce el cambio, lo produce ordenado a algún fin, y este fin no es otro que la forma *hacia* la cual y *por* la cual los seres naturales se mueven. Así, pues, en cuanto forma, la naturaleza actúa con vistas a un fin que no es otro que ella misma: "Siendo la naturaleza doble, materia por una parte y forma por la otra, y siendo ésta fin y estando las demás ordenadas a este fin, ésta será una causa: la causa final" (*Fís.*, II 8 199 *a* 30). La naturaleza es el origen y el fin del movimiento.

Así, podemos decir que con Aristóteles el movimiento, que los eleatas habían querido negar como incompatible con la inmovilidad y eternidad del Ser Uno, se encuentra restaurado en el meollo mismo de la física; pero no se halla estudiado en una perspectiva dramática, como en Heráclito, para quien todo fluye porque los contrarios se entregan a un combate sin fin; o como en Empédocles, para quien el mundo es presa de la lucha entre la Amistad, que une todas las cosas, y el Odio, que las separa; o como en el mismo Platón, para quien el devenir arrastra todo hacia su disolución y pérdida (cf. *Fís.*, I 9 192 *a* 19); ni tampoco en una perspectiva mecanicista, como para el atomismo. La física de Aristóteles es una física

finalista; pero, si bien es cierto que la filosofía primera se confunde en él con la teología, en cuanto el motor del mundo es Dios que todo lo mueve por la atracción de la idea de perfección, ese finalismo es, a diferencia del platónico, un finalismo empirista que parte de la sensación, no para negarla, sino para interpretar su testimonio, pues, para Aristóteles, "la razón que impide abarcar también el conjunto de las concordancias es la insuficiencia de la experiencia (ἀπειρία). Por eso los que viven en mayor intimidad con los fenómenos de la naturaleza son también más capaces de establecer principios fundamentales. Al contrario, aquéllos a quienes el abuso de los razonamientos dialécticos ha apartado de la observación de los hechos, al no disponer sino de un corto número de comprobaciones empíricas, se pronuncian con excesiva facilidad" (*De la gen. y corr.*, I 2 316 *a* 5). Así, una vez más, podemos decir que el pensamiento de Aristóteles se despliega desde una reflexión sobre la presencia de los seres hasta una reflexión sobre el Ser de la presencia.

2. Física y causalidad. Saber es, ante todo, conocer las causas de lo que acaece. Examinando la investigación de la causa entre los primeros filósofos griegos (*Met.*, A 3), Aristóteles advierte que las diversas escuelas han presentido oscuramente diversas especies de causas, pero a cada una de esas escuelas faltaba distinguir las cuatro especies de causa, como Aristóteles se adjudica el mérito de haberlo hecho.[2]

a) La causa material (ἡ ὕλη) *designa* aquello de que una cosa está hecha, por ejemplo el bronce es la causa de la estatua, o la plata la de la copa. *b*) La causa formal (τὸ εἶδος) es la forma y el modelo, por ejemplo la relación de dos a uno para la octava, o la figura que el escultor ha dado a su bloque de mármol. *c*) La causa motriz (τὸ κινοῦν) o eficiente, por ejemplo la mano del escultor; el agente es causa de lo que es hecho, el padre es causa del hijo. *d*) La causa final τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα), por ejemplo la estatua ha sido hecha para ornar un templo; la causa del pasearse es la salud, pues, ¿por qué se pasea uno sino para sentirse bien? Esta causa constituye para Aristóteles la causa por excelencia, pues explicar es ante todo poder responder a la pregunta *por qué*. Ello se comprende, si se recuerda que la naturaleza es un principio de finalidad; la naturaleza hace, con los medios de que dispone, lo más bello y mejor que hay (*De la vida y la muerte*, 4 469 *a* 28).

Estudiando la causalidad en la filosofía de Aristóteles, escribe con razón Hamelin: "Todas las cosas se reducen a la forma y la materia. El motor y el fin se identifican con la forma y, por su parte, la materia desempeña el papel de todo cuanto es necesidad procedente de abajo, de todo cuanto es *vis a tergo*."[3] En efecto, la forma se identifica con la esencia; en cuanto tal, es el motor inmanente que dirige a cada cosa hacia un fin; toda actividad motriz es, pues, teleológica por sí misma. Esto

2 Cf. *Fís.*, II 3 194 *b* 23 y sigs., y *Met.*, Δ 2 (ambos textos coinciden casi a la letra).

3 *Op. cit.*, pág. 274 [324].

se manifiesta en la fabricación de la obra de arte, en que la forma es a la vez finalidad; "el arte o bien ejecuta lo que la naturaleza es impotente para efectuar, o bien la imita" (*Fís.*, II 8 199 *a* 15); pero en la obra de arte el motor es exterior a lo movido: "Si el arte de construir los barcos estuviera en la madera, actuaría como la naturaleza" (*Fís.*, II 8 199 *b* 26). Para comprender esta teoría aristotélica de la causalidad, no ha de perderse de vista que Aristóteles habla casi siempre como un naturalista; las golondrinas hacen su nido, las arañas sus telas, gracias a una fuerza natural que las impulsa a hacerlo, así como la naturaleza de la planta la lleva a producir hojas en vista de los frutos y a dirigir sus raíces hacia abajo y no hacia arriba, en vista de encontrar alimento (*Fís.*, II 8 199 *a* 20). Tocamos aquí muy de cerca lo que habremos de decir sobre el alma, forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia; el alma, principio interior de finalidad organizadora, es definida como entelequia (*Del alma*, II 1 412 *a* 20). Por eso, como lo repite sin cesar Aristóteles, "el hombre engendra al hombre".

3. El cambio: potencia y acto. Así, pues, el cambio no es remplazo de un ser por otro ser, sino transición continua entre dos extremos, uno de los cuales es privación del otro. El cambio no es tránsito de cualquier cosa a cualquier otra: el ciervo no se hará jamás caballo, pues "no hay cambio de un género a otro"; entre los términos extremos del cambio hay la correlación de un género común. El arte del carpintero no podría descender a las flautas (*Del alma*, I 3 407 *b* 25). Si el cambio no es puro y simple remplazo de una cosa por otra, es necesario que algo permanezca como sustrato de ese cambio; ese algo es precisamente la materia que subsiste (*De la gen. y corr.*, I 4 320 *a* 2) a través de la información que la modifica. La encina es diferente de la bellota de la cual proviene; el anillo es diferente del lingote de oro en el cual ha sido tallado; empero, a través de las formas diferentes de la encina y la bellota, o del lingote y el anillo, subsiste y persiste una materia que estaba primitivamente privada de la forma ulterior que ha recibido. De modo que "la privación es en cierta manera forma" (*Fís.*, II 1 193 *b* 19); o, por paradójico que pueda parecer, "la privación es una suerte de posesión" (*Met.*, Δ 12 1019 *b* 8).[4]

La noción de "potencia" permite dar razón de lo que precede: "Algo es potente, al parecer, ya por el hecho de poseer alguna disposición de este género, ya por el hecho de estar privado de ella. Pero, si la privación misma es una suerte de posesión, un ser será siempre potente en virtud de una posesión; de modo que la potencia consiste en la posesión de cierto estado, de cierto principio, como así también en la posesión de la privación de ese estado, si es posible poseer una privación" (*Met.*, Δ 12 1019 *b* 5). Así, la privación es una especie de posesión; en efecto, el término "po-

4 Sobre la privación, cf. *Met.*, Δ 22.

tencia" puede tomarse en dos acepciones: por una parte, la potencia es una capacidad efectiva, un poder que tiene un ser de actuar sobre otro ser (el arquitecto, por ejemplo, puede actuar sobre materiales a fin de construir una casa); por otra parte, potencia ha de tomarse en el sentido de virtualidad, de "en potencia". Esto surge claramente del libro Θ de la *Metafísica*, que es una especie de tratado de la potencia en sus relaciones con el acto: "Potente no se entiende solo de lo que tiene la propiedad natural de mover a otro o de ser movido por otro (...), sino que presenta además otro sentido (...), como cuando decimos que el Hermes está en potencia en la madera, o la semirrecta en la recta íntegra, porque podría ser sacada de ésta" (*Met.*, Θ 6 1048 *a* 28).[5] La potencia es, pues, una suerte de intermediaria entre el ser y el no-ser; gracias a ella es posible el cambio; lo que es engendrado no proviene ni del ser ni del no-ser, sino del ser en potencia. Como lo señala P. Duhem,[6] Aristóteles rechaza el dilema "ser o no ser", que excluye la posibilidad del cambio.

Sustrato del cambio, la materia es precisamente aquello que contiene en potencia a la forma; es como una madre, como un receptáculo que subsiste bajo la forma de las cosas engendradas (*Fís.*, I 9 192 *a* 13), pero la materia está privada de forma por sí misma: es informe, y esta privación la lleva a desear la forma. Por eso Aristóteles se ve llevado a postular, aparte de las diferentes materias de que están hechos los diferentes cuerpos, la existencia de una "materia prima", que es la misma en todos los cuerpos y es el sujeto permanente de las transmutaciones sustanciales (*Fís.*, IV 9 217 *a* 21). La materia prima no es ni agua, ni fuego ni aire ni tierra; ni cálida, ni fría; ni blanca ni negra; está en potencia de recibir todas las cualidades, y es, por lo tanto, potencia pura, indeterminación, y no podría existir separada.

Si la materia es potencia, la forma es el acto que es a la vez motor y finalidad. Así, como muy bien lo dice Duhem: "Cuando esos tres elementos, la materia, la forma y la privación, se encuentran reunidos en una misma sustancia, ¿de dónde proviene que esta sustancia sea entonces apta para el cambio? ¿Dónde reside, en ella, la tendencia a la transformación? A esta pregunta, he aquí la respuesta de Aristóteles: La forma que el cambio debe producir no se desea a sí misma, ya que ella no está privada de sí. La forma contraria, la que debe desaparecer en ese cambio, no puede desear tampoco la forma que ha de engendrarse, pues los contrarios tienen poder de rechazarse. Así, pues, la materia es la que tiende al cambio, pues desea la forma de que está privada "como la esposa desea al esposo y como lo que es feo desea la belleza" (*Fís.*, I 9 192 *a* 23). Si la materia desea la forma de que está pri-

[5] Sobre esta ambigüedad de la noción de potencia, cf. J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, París, 1939, págs. 364 y sigs.; L. ROBIN, *Aristote*, París, 1944, pág. 81, y las observaciones del mismo autor al artículo "Potencia" del *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, de LALANDE.

[6] P. DUHEM, *Le système du monde*, París, 1913, t. I, pág. 150.

vada, se debe a que, por esa adquisición, se torna más perfecta. El acto, en efecto, es mejor que la potencia. De manera que, en la escala de los seres, el acto puro, que es Dios, posee el grado supremo de perfección; la materia prima, que está íntegramente en potencia, sin existencia actual alguna, es el ínfimo ser." [7]

Así llegamos a la definición que da Aristóteles del movimiento: "la entelequia de lo que está en potencia, en cuanto tal" (*Fís.*, III 1 201 *a* 10), o "el acto de aquello que está en potencia, tomado en la entelequia que posee en cuanto está en acto, no en sí mismo, sino en cuanto móvil" (*ib.*, III 1 201 *a* 27), o bien: "la entelequia del móvil en cuanto móvil" (*ib.*, III 2 202 *a* 7). Así, el movimiento es, para Aristóteles, tanto surgimiento, despliegue o degradación, como transporte; el movimiento, para él, es ante todo natural, bien que puedan existir movimientos forzados. Aristóteles se ve llevado entonces a distinguir varias especies de movimiento. En general, llama μεταβολή al *cambio* y κίνησις al *movimiento*, pero muy a menudo toma un término como sinónimo del otro.

Cuando el cambio recae sobre la sustancia, estamos en presencia de *la generación y la corrupción* (γένεσις καὶ φθορά).

En cuanto al movimiento propiamente dicho, comprende (*Fís.*, V 2 226 *a* 23):

a) El movimiento según el "cuánto", vale decir, *el crecimiento y la disminución* (αὔξησις

[7] DUHEM, *op. cit.*, págs. 158-159.

καὶ φθίσις); se aplica sobre todo a los seres vivos, a los que la naturaleza ha dado una determinada talla que alcanzar.

b) El movimiento según la cualidad, o sea la *alteración* (ἀλλοίωσις); se aplica principalmente a las cualidades sensibles, y va de un contrario a otro.

c) El movimiento según el lugar, es decir la *translación* (φορά); puede ocurrir de derecha a izquierda, de adelante atrás o de arriba abajo.

Todos estos movimientos pueden ser naturales o bien resultar de una fuerza contraria a la naturaleza; pero el movimiento esencial es el que la naturaleza tiene como principio.

4. Los problemas vinculados con el estudio del movimiento. Después de definir el movimiento y analizar sus variedades, Aristóteles estudia los problemas vinculados con ese estudio.

a) *Lo infinito* (τὸ ἄπειρον) (*Fís.*, III 4 sigs.): He aquí una noción utilizada a menudo por los predecesores de Aristóteles, y éste, según su método habitual, pasa revista a sus opiniones. Los pitagóricos y Platón hicieron de lo infinito una cosa en sí, una sustancia (*Fís.*, III 4 203 *a* 4); los físicos, un principio (*ib.*, 203 *a* 16), como Anaximandro; otros, como Anaxágoras y Demócrito, veían en lo infinito un infinito numérico que se aplicaría al número de los elementos (*ib.*, 203 *a* 20). Así, podría suponerse una existencia de lo infinito,

con motivo de la infinidad del tiempo; de la divisibilidad de las magnitudes; de la generación y la corrupción sin fin de las sustancias; de la noción de límite, que implica siempre un más allá de sí misma; y con motivo del crecimiento sin fin de las magnitudes numéricas o de la progresión hacia un espacio exterior al mundo (*Fís.*, III, 4). Aristóteles responde a estas teorías diciendo, por una parte, que lo infinito no puede existir ni como sustancia ni como sustentáculo: jamás se lo ha descubierto al término de una corrupción, y, además, puesto que todo cuerpo tiene un lugar natural determinado y finito, ¿dónde podría situarse algún infinito corpóreo? Pero, por otra parte, no se puede prescindir de esa noción cuando se habla de la división de las magnitudes o de la serie de los números. Así, pues, "es claro que lo infinito en un sentido es, y en otro no" (*ib.*, 206 *a* 13). ¿Qué significa esta solución de compromiso? ¿Qué es esta existencia que no es realmente existencia sin ser por eso un no-ser? La noción de potencia da una respuesta a este tipo de existencia intermedia: "pero no ha de tomarse la expresión 'en potencia' como en el caso en que se dice: «Esto es una estatua en potencia», es decir, será una estatua, como si hubiera algo infinito que debiera en lo futuro ser en acto" (*ib.*, 206 *a* 18); lo infinito no será nunca en acto, sino solo y siempre en potencia: "Lo infinito resulta, pues, ser lo contrario de lo que suele decirse; en efecto, no aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual hay siempre algo: tal es lo infinito" (*ib.*, 206 *b*

33). Así, infinito, inconcluso e imperfecto son sinónimos; lo perfecto es lo concluso (*ib.*, 207 *a* 10).

b) El *lugar* (τόπος) (*Fís.*, IV 1-5): Aristóteles aplica aquí el orden que le es habitual: el que procede del ser al conocer; examinemos primero si la cosa es, y veamos luego qué es. El lugar existe efectivamente; así lo prueba el hecho del remplazo: allí mismo donde había agua se encuentra ahora aire, cuando aquélla se ha retirado, como por ejemplo de un vaso. Además, la existencia del lugar surge de que cada cosa posee en la naturaleza su lugar natural: la derecha y la izquierda, el delante y el detrás, son relativos a nuestra posición, pero no ocurre lo mismo con lo alto y lo bajo, que por naturaleza se definen de modo absoluto. "Lo alto no es cualquier lugar, sino el lugar al que el fuego y lo leve son transportados; igualmente, lo bajo no es cualquier lugar, sino el lugar al cual son transportadas las cosas graves y térreas; tales determinaciones difieren no solo por su posición, sino también por su potencia" (*Fís.*, IV 1 208 *b* 19).

Por lo tanto, el lugar es; pero, ¿qué es? No es ni forma ni materia, pues ni una ni otra son separables de la sustancia, mientras que el lugar está separado de los cuerpos; el lugar es como un vaso (*ib.*, 2 209 *b* 28), pero, mientras que un vaso puede transportarse, no es posible mover el lugar. Podemos definir al lugar, pues, como "el límite inmóvil inmediato del continente" (*ib.*, 4 212 *a* 20).[8]

[8] Sobre la teoría del lugar en Aristóteles, cf. la tesis latina de BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*

c) El *vacío* (*Fís.*, IV 6-9): Leucipo y Demócrito habían afirmado que sin el vacío no pueden explicarse el movimiento ni los cambios de densidad ni la nutrición y el crecimiento engendrados por ella. Aristóteles rechaza la existencia del vacío, haciendo notar que el movimiento no exige la existencia del vacío, sino que se explica por el remplazo de un cuerpo con otro cuerpo; los argumentos acerca del cambio de densidad se explican por el remplazo de un cuerpo expulsado por otro. Además, estando la velocidad de un cuerpo en función de la resistencia que el medio le ofrece, en el vacío la velocidad debería ser infinita; por último, la velocidad de caída de un cuerpo es proporcional a su peso, pues el cuerpo que cae aparta los obstáculos tanto mejor cuanto mayor es su peso, y, como en el vacío no habría resistencia, sería menester, por consiguiente, que todos los cuerpos cayeran con la misma velocidad, cualquiera fuere su peso. Así, la existencia del vacío es imposible: no hay vacío separado de los cuerpos, no hay vacío ocupado por los cuerpos, ni hay en los cuerpos intersticios vacíos.

d) El *tiempo* (*Fís.*, IV 10-14)[9]: Como las partes del tiempo: el pasado y el futuro no existen, y como el instante es fugaz e inasequible, se podría caer en tentación de decir que el tiempo no existe. Además, no es fácil averiguar qué es si consultamos las opiniones

(trad. fr. por Mme. Mossé-Bastide en *Études bergsoniennes*, t. II).

[9] Cf. el excelente artículo de JOSEPH MOREAU, "Le temps selon Aristote", en *Revue philosophique de Louvain*, Lovaina, febrero y agosto de 1948.

de los antiguos. Algunos han querido hacer del tiempo el movimiento del todo; pero el tiempo no es el movimiento, pues el movimiento de cada cosa está únicamente en la cosa que cambia, mientras que el tiempo está doquiera y en todo, y además un movimiento puede ser rápido o lento, y la rapidez y la lentitud se definen por el tiempo. Pero, si el tiempo no es el movimiento, tampoco existe sin el movimiento, pues no percibimos el tiempo sino cuando tenemos conciencia de un cambio. ¿Qué elemento del movimiento es, pues, el tiempo? El tiempo sigue al movimiento y el movimiento implica una extensión que le da continuidad. Cuando hablamos del tiempo, nos referimos siempre a lo anterior y lo posterior, nociones que se encuentran también en el movimiento y la extensión. Podemos, pues. definir al tiempo como "el número del movimiento según lo anterior y lo posterior" (*Fís.*, IV 11 219 *b* 1); cuando se dice que el tiempo es el número del movimiento, ha de entenderse el número como numerado y numerable y no como medio de numerar (*ib.*, 219 *b* 5).

El estudio del tiempo se completa con el planteo de dos problemas, en cuyo examen detallado no entra Aristóteles pero que no dejan de perfilar muchas dificultades interesantes. Por una parte, "es embarazosa la cuestión de si, en el alma, el tiempo existe o no; pues si en ella no puede haber nada que numere, tampoco habrá nada numerable ni, por consiguiente, número; pues número es o lo numerado o lo numerable. Pero, si por naturaleza nada, sino el alma es capaz de contar, está en el alma la inteligencia, y no puede haber tiem-

po sin alma, excepto en lo que toca al sujeto del tiempo; como si, por ejemplo, se dijera que el movimiento puede existir sin el alma" (*ib.*, 223 *a* 21). Por otra parte, ¿de qué movimiento es número el tiempo? Aristóteles responde diciendo que "el tiempo parece ser el movimiento de la esfera, porque este movimiento mide los demás y mide también al tiempo. Por eso la idea corriente de que los asuntos humanos son un círculo se aplica también a las demás cosas que poseen el movimiento natural, la generación y la destrucción. Y ello porque todas estas cosas tienen el tiempo por regla y tienen fin y comienzo como si se desarrollaran según determinado período; en efecto, el tiempo mismo parece ser en cierto modo un círculo. Y esta apariencia depende, a su vez, de que el tiempo es medida de tal traslación y es medido por tal traslación. De suerte que decir que las cosas engendradas son un círculo es decir que hay un círculo del tiempo; y ello porque éste es medido por el movimiento circular" (*ib.*, 223 *b* 21).

e) *El azar y la contingencia:* El accidente (τὸ συμβεβηκός) es aquello que puede pertenecer o no pertenecer a una cosa; por ejemplo, el hombre puede estar sentado o de pie (*Tóp.*, I 5 102 *b* 3; *Met.*, Δ 30); pero el finalismo está lejos de engendrar un determinismo perfecto, pues la materia opone a la forma una resistencia que la actualiza, e introduce cierto elemento de indeterminación que no se encuentra sino en el mundo sublunar.

Sentado esto, Aristóteles distingue entre fortuna y azar, y discute la contingencia de los

futuros.

Aristóteles define la "fortuna" (τὸ ἀπὸ τύχης) de este modo: "La fortuna es una causa por accidente, que sobreviene en aquello que, estando ordenado a un fin, depende además de la elección" (*Fís.*, II 5 197 *a* 5); por ejemplo, un hombre habría podido, de haberlo sabido, acudir a determinado sitio para recibir dinero en el momento en que su deudor percibe el dinero de un préstamo (*ib.*), o al cavar para plantar un árbol, se descubre un tesoro (*Met.*, Δ 30 1025 *a* 16); en ambos casos, los dos hechos eran susceptibles de ser tomados como fines, pero han ocurrido sin habérselos tomado por tales.

En cuanto al azar (τὸ αὐτόματον), tiene mayor extensión, pues pertenece a los animales y a muchos seres inanimados; por ejemplo, hay azar cuando la caída de un trípode lo deja en posición conveniente para servir de asiento (*Fís.*, II 6 197 *b* 13).

El problema de la contingencia de los futuros fue célebre en toda la Antigüedad, y el argumento llamado el "dominador" (κυριεύων) era un caballo de batalla de los megáricos; aquí se plantea un problema de cronología, y P.-M. Schuhl lo resuelve diciendo que "el dominador fue una réplica de los megáricos al ataque dirigido contra ellos por Aristóteles, cuya respuesta encontramos en el capítulo IX del *Perì Hermenéias* [De la interpretación], que se considera una de sus últimas obras." [10] Si una batalla naval es contingente, vale decir, puede producirse o no, entonces, según Aris-

[10] P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, París, 1960, pág. 34.

tóteles, de estas dos proposiciones contradictorias: *habrá mañana una batalla naval* y *no habrá mañana batalla naval,* no puede decirse que si una es verdadera la otra es falsa. Propiamente hablando, ninguna de ellas es verdadera ni falsa; lo más que puede decirse es que se excluyen de modo indeterminado, sin poderse precisar cuál es la que excluirá a la otra. Así, mientras un suceso no exista aún, ningún discurso sobre él puede ser verdadero ni falso, pues la verdad no es sino una adecuación a las cosas, y antes que acontezca lo futuro nada puede serle adecuado. [11]

5. El primer motor. [12] El último libro de la *Física* trata el problema que estará en el centro del libro esencial de la *Metafísica*, el libro Λ; es el problema del primer motor. Empero, ambas obras lo encaran según perspectivas totalmente diversas. En primer lugar, la física no dice jamás que ese primer motor sea el espíritu; además, como bien lo observa Hamelin, [13] ese primer motor se da en la *Física* sobre todo como causa del movimiento, y en la *Metafísica* sobre todo como causa y razón de ser de las sustancias. Ello no impide que el problema del primer motor permita operar el tránsito de la física a la metafísica.

Aristóteles empieza por afirmar que el movimiento es eterno; en efecto: el reposo, siendo privación del movimiento, no ha podido preexistirle, pues, para producir el reposo, habría sido menester un cambio; además, el motor no puede obrar sino en presencia de lo que es movido por él, y entonces, para que el movimiento naciese, habría sido necesario antes un movimiento que acercara el motor a lo movido; por último, como sin el tiempo no hay anterioridad y posterioridad, no puede haber algo anterior al tiempo. Así, pues, el tiempo no tiene comienzo, ni tampoco lo tiene el movimiento, ya que el primero es la medida del segundo. Como se ve, toda idea de creación es absolutamente extraña a la filosofía de Aristóteles.

Pero que el movimiento sea eterno no impide que haya en el mundo, junto a las cosas siempre en movimiento, unas cosas que permanecen siempre inmóviles, y otras que se hallan ora en movimiento, ora en reposo.

Las cosas son movidas por naturaleza o por violencia; las movidas por violencia lo son por

11 El argumento de los megáricos era el siguiente. Las proposiciones referidas al pasado, como *Sócrates ha muerto*, son verdaderas o falsas, sin intermediario posible. Pero lo que es cierto para el pasado ha de serlo para el futuro; el hecho de que tal suceso haya acaecido hace imposible el suceso contrario. Si se insistiera en decir que este último suceso era posible antes que se produjera su contrario, ello equivaldría a afirmar que el suceso imposible ha nacido de un posible, lo que es contradictorio. No hay, pues, contingencia de los futuros. Esta discusión suscitó muchas querellas entre los estoicos y sus adversarios. Aristóteles rechaza anticipadamente lo que se conocerá como "razonamiento perezoso", sosteniendo que, si fuera de antemano necesario perder o ganar una carrera, en uno y otro caso sería inútil empezar a correr, puesto que nada podría cambiar la determinación del futuro: "en virtud de este razonamiento, no habría ya por qué deliberar, ni tomarse trabajo" (*De la interpr.*, 9 18 *b* 31).

12 Cf. RENÉ MUGNIER, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, París. 1930; MARCEL DE CORTE, *Aristote et Plotin*, París, 1935, cap. II.

13 *Op. cit.*, págs. 316-317 [367-368].

algo que les es exterior; en cuanto a las movidas por naturaleza, lo son o por algo interno: el alma, o por algo exterior, como en el caso de lo leve, que se mueve hacia su lugar propio, lo alto del cielo, o de lo grave, que se mueve hacia su lugar propio, hacia abajo. En todo caso "todo cuanto es movido es movido por algo" (*Fís.*, VIII 4 256 *a* 3). Si todo lo movido es movido por otro móvil, es menester que exista un primer motor que no sea movido por otro; en efecto, es imposible que la serie de los motores movidos vaya al infinito (*Fís.*, VII 1 242 *a* 16; VIII 5 256 *a* 13), pues, según la célebre fórmula, "es menester detenerse". Si el primer motor, siendo movido, no puede serlo por otro, ya que él es *primero*, es necesario que sea movido por sí mismo. Pero, en lo que se mueve a sí mismo, hay una parte que mueve y otra que es movida (*Fís.*, VIII 5 257 *b* 12), y la parte que mueve es motora, pero inmóvil, pues, si no, ¿por qué otra cosa sería movida?; y, si movida, ¿podría decirse que tal motor es primero? "Se ve, pues, según lo precedente, que el primer motor es inmóvil; en efecto: ya la serie de las cosas movidas, pero movidas por otras, se detenga directamente en un primer inmóvil, ya vaya hasta un movido que se mueve y se detiene por sí mismo, en ambos casos se sigue que, en todas las cosas movidas, el primer motor es inmóvil" (*ib.*, 258 *b* 4).

Puesto que el movimiento es eterno, el primer motor es inmóvil y eterno; él es el principio de los motores inmóviles pero no eternos, como lo son las almas. El movimiento con que el primer motor mueve es el movimiento de traslación circular, pues solo éste es uno y continuo y, por consiguiente, infinito; de ahí que esa traslación circular sea primera, por ser la más simple, perfecta, eterna e infinita.

El primer motor inmóvil y eterno es igualmente inextenso, ya que, puesto que se mueve eternamente y en un tiempo infinito, es indivisible y sin magnitud (*ib.*, 10 267 *b* 17). Por último, ha de señalarse particularmente la manera en que mueve el motor inmóvil: comunica al primer cielo un movimiento que es una extensión dinámica del acto que él constituye. Cuando un motor mueve, obra por contacto, y por lo tanto padece él mismo una reacción (*Fís.*, III 2 202 *a* 4); pero, en lo que atañe al primer motor, es imposible que experimente reacción alguna por parte de lo movido; si no, sería señal de que padece; no obstante, "es imposible que haya movimiento del aire sin que el motor originario lo toque y mueva" (*ib.*, VIII 10 266 *b* 30). Así, por una parte, hay acción continua del primer motor sobre el movido, y en cuanto a esto los textos son formales: "Si es preciso que el primer motor, según el lugar y el movimiento corpóreo, esté en contacto o en continuidad con lo movido, como la experiencia nos lo muestra por doquiera, es menester que las cosas movidas y las motoras estén en contacto o en continuidad unas con otras, de suerte que de todas se forme una" (*Fís.*, VII 1 242 *b* 24); o también: "El primer motor, tomado, no como causa final, sino como principio de donde parte el movimiento, está con lo movido; entiendo por 'con', que entre ellos no hay nada en el intervalo" (*ib.*, 2 243 *a* 3).

Pero, por otra parte, el primer motor permanece impasible; toca, pues, sin ser tocado: "Casi siempre, sin duda, lo que es tocado toca a lo que lo toca. Y, en efecto, todos o casi todos los motores de nuestro mundo sublunar mueven a la vez que son movidos, y, en estos casos, es necesario –como, por otra parte, se observa– que lo que es tocado toque a lo que lo toca. Empero, hay casos en que decimos que el motor toca simplemente al móvil sin que lo que es tocado toque a lo que lo toca. Pero solo porque los motores del mismo género que los móviles mueven siendo movidos se juzga necesario suponer recíproco el contacto. De ello resulta que, si algo mueve sin ser movido, puede tocar al móvil sin ser tocado por nada. Decimos a veces, en efecto, que el que nos causa pesar nos toca, pero que nosotros no le tocamos" (*De la gen. y corr.*, I 6 323 *a* 25). En suma, como bien señala de Corte: "Aristóteles no quiere decir que el Primer Motor esté en el espacio; expresa simplemente la idea de un contacto dinámico en que la energía del acto se transmita a la pasividad del ser en potencia, sin estar separada. La causa motriz se caracteriza, pues, por producir por contacto el movimiento en la masa inmóvil sometida a su actividad." [14] Tendremos ocasión de señalar que la concepción del primer motor en el libro Λ de la *Metafísica* es totalmente diversa.

Como se ve, la física de Aristóteles es empirista, vitalidad y finalista. Será menester esperar hasta Galileo y Descartes para asistir a un cambio total de perspectiva en este dominio: a comienzos del siglo XVII aparece una matematización de la física que pone en primer plano la noción de medida. La noción de causa final, así como las de potencia y acto, serán abandonadas por Descartes. Para éste, un cuerpo se mueve porque ha recibido un choque, y todo movimiento es referible a una dirección, está determinado por una velocidad y, por consiguiente, se define por una función algebraica. Galileo, según se ha repetido a menudo, no se pregunta, como lo hace Aristóteles, *por qué* caen los cuerpos, sino *cómo* caen. Con Descartes, lo infinito dejará de ser lo que era aún para Aristóteles, o sea, sinónimo de imperfecto e inconcluso, para convertirse, al contrario, en sinónimo de perfección; porque Dios es perfecto puede decírsele infinito; y la idea de infinitud, que llevamos en nosotros mismos y solo por la cual podemos tener conciencia de lo finito, es la señal que ha puesto Dios en nuestro ser, pues esa idea, si con nosotros nace, no nace de nosotros.

14 MARCEL DE CORTE, *Aristote et Plotin*, cap. II: "La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne", París 1935, pág. 149.

CAPÍTULO V

LA COSMOLOGÍA

1. Astronomía (cf. *Del cielo; Meteorológicas*). La astronomía de Aristóteles nada tiene que ver con una ciencia de observación verdaderamente científica: es mucho más una construcción *a priori*, de dónde la fragilidad de sus concepciones.

Aristóteles distingue y opone dos regiones en el universo: el mundo supralunar, que es el cielo de los astros, y el mundo sublunar, que es el habitado por nosotros.

a) El *mundo supralunar* contiene seres que son cuerpos animados, pero lo que ocurre en ese mundo difiere enteramente de lo que ocurre en el nuestro, pues en el mundo supralunar no hay ni generación ni corrupción, y los seres se mueven con un movimiento que no padece oposición alguna y es, por lo tanto, regular, circular y perfecto; además, la vida de esos seres animados es eterna. El cuerpo de esos vivientes eternos está constituido de éter, que nada tiene que ver con el fuego, pues su nombre significa, según Aristóteles, lo que "corre siempre" (ἀεὶ θεῖν, cf. *Del cielo*, I 3 270 *a* 4 sigs.). El éter no está sometido a ninguna clase de alteración, a disminución ni aumento. Los astros están sujetos a esferas, que son corpóreas, y el motor de las esferas es inmóvil. Henos aquí, pues, ante una dificultad que ha desconcertado a muchos comentadores o historiadores: ¿hay otros motores inmóviles además del primer motor? Diversos pasajes de la obra de Aristóteles aluden (*Fís.*, VIII 6 258 *b* 11: 259 *a* 7) o se refieren explícitamente (*Met.*, Λ 8) a motores inmóviles; no podemos entrar aquí en los pormenores [1], pero parece poder decirse, con Hamelin, que los motores de las esferas son motores subordinados, y que "basta con un solo principio, el cual, siendo el primero entre los motores inmóviles y siendo eterno, será principio del movimiento para las demás cosas" (cf. *Fís.*, VIII 6 259 *a* 12).

El universo está compuesto por esferas concéntricas [2] y la Tierra es una esfera en reposo (*Del cielo*, II 14) de unos 70.000 km de diámetro, [3] situada en el centro. La envoltura más externa es el "primer cielo", cuya rotación hace cumplir a las estrellas una revolución completa en veinticuatro horas. Para dar razón de los movimientos rotatorios de la Luna, el Sol, Mercurio y Venus, Aristóteles recurre a las teorías de Eudoxio y de Calipo (cf. *Met.*, Λ 8), pero las modifica intercalando entre las esferas reconocidas por esos autores otras es-

[1] Cf. ZELLER, *op. cit.*, pág. 456; HAMELIN, *op. cit.*, pág. 357 [419]; A.-J. FESTUGIÈRE, "Les premiers moteurs d'Aristote", en *Revue philosophique*, 1949, pág. 66, con motivo de un artículo de PH. MERLAN, "Aristotle's Unmoved Movers".

[2] Sobre este problema, cf. TH. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus*, Oxford, 1913, 2ª ed. 1959, págs. 190-248.

[3] Aristóteles afirma (*Del cielo*, 298 *a* 15) que, siendo redonda la Tierra, no debe haber gran distancia entre España y las Indias por la ruta del oeste; es una de las razones que incitaron a Cristóbal Colón a descubrir un camino más corto para llegar a las Indias.

feras que tienen el mismo eje que aquéllas en las que se insertan, pero que giran en sentido contrario; ello para evitar que las esferas en contacto (contacto forzoso, ya que el vacío no existe) se arrastren mutuamente. Se cuentan, pues, las treinta y tres esferas distinguidas por Eudoxio y Calipo y las veintidós esferas introducidas por Aristóteles.

b) El *mundo sublunar.* Lo que caracteriza a este mundo que habitamos es la presencia del cambio y de lo indeterminado (πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις, *Met.*, Γ 5 1010 *a* 3). A Aristóteles, observador minucioso cuando se aplicaba a la historia natural, le había llamado la atención la existencia de monstruos, es decir, de seres pertenecientes a una especie definida, pero constituidos de manera atípica; así, pues, solo podemos hablar de determinismo con respecto al mundo supralunar, pues aquí abajo nada es perfecto ni eterno. En efecto, aquí los seres conocen generación y corrupción, nacen y mueren, mientras que los astros son eternos; además, aquí muchas cosas son artificiales y, por lo tanto, carecen de alma.

2. Los elementos del mundo sublunar. Los presocráticos habían indagado a menudo un principio a partir del cual pudiera explicarse la constitución del mundo. Tales consideraba como principio al agua, Anaximandro al ἄπειρον, Anaxímenes al aire, Heráclito al fuego, Leucipo y Demócrito a los átomos. Hemos visto que, para Aristóteles, el elemento que constituye a los seres supralunares eternos es el éter; en cuanto a los elementos del mundo

sublunar, Aristóteles los "deducirá" de consideraciones sobre el movimiento. El movimiento circular era el exigido por el éter; en el mundo sublunar, el movimiento rectilíneo se define por lo alto y lo bajo en función del centro y la superficie de la esfera. Lo que se dirige hacia el centro es lo grave o pesado, vale decir, la tierra, que está en el centro del mundo; lo que se dirige hacia lo alto es lo leve o liviano, vale decir, el fuego (*Del cielo*, IV 2 308 *b* 13); pero, entre lo grave y lo leve, ha de dejarse sitio a intermediarios: el agua es lo relativamente grave, y el aire lo relativamente leve. Podemos igualmente "deducir" estos cuatro elementos partiendo de las cualidades táctiles principales: lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo (*De la gen. y corr.*, II 2 330 *a* 25). "Puesto que las cualidades elementales son en número de cuatro, y estos cuatro términos pueden combinarse en seis parejas, pero, en cambio, los contrarios, en virtud de su naturaleza, no pueden ser emparejados (pues la misma cosa no puede ser cálida y fría, ni seca y húmeda), es evidente que las parejas de cualidades elementales serán en número de cuatro: cálido-seco, cálido-húmedo e, inversamente, frío-húmedo, frío-seco. Y estas cuatro parejas se atribuyen, como consecuencia lógica de nuestra teoría, a los cuerpos que se nos aparecen como simples: fuego, aire, agua y tierra. En efecto, el fuego es cálido y seco; el aire, cálido y húmedo (siendo el aire una especie de exhalación); el agua, fría y húmeda; la tierra, fría y seca. Se llega así a una distribución racional de las diferen-

cias entre los cuerpos primeros, y el número de estos cuerpos es conforme a la lógica de nuestra teoría" (*De la gen. y corr.*, II 3 330 *a* 30).

Todos estos elementos se transforman naturalmente unos en otros (*ib.*, II 4); ello es fácil cuando cambia una sola de las cualidades: por ejemplo, partiendo del aire, que es cálido y húmedo, se tendrá el agua, que es fría y húmeda, si lo cálido es dominado por lo frío. Pero, si han de cambiar dos cualidades, la generación será más larga. Así, todos los elementos derivan de todos, y dan lugar a una transformación recíproca (*ib.*, 332 *a* 1).

En cuanto a los cuerpos mixtos, se componen de los cuatro elementos indicados (*ib.*, II 8). Entonces, ¿qué es la generación? No es en modo alguno la producción de algo partiendo de nada, sino la transformación de una sustancia en otra; por consiguiente, la generación de una sustancia implica la destrucción de otra sustancia.

Dejaremos a un lado los *Meteorológicos*, en los que Aristóteles "explica" fenómenos atmosféricos tales como el viento, la lluvia, el trueno, o aun otros fenómenos que él consideraba meteorológicos y pertenecientes al mundo sublunar, como los cometas y la vía láctea; y pasaremos a la parte de la obra de Aristóteles en que éste ha dado pruebas de observación minuciosa.

CAPÍTULO VI

LA HISTORIA NATURAL

Todos los historiadores de las ciencias reconocen unánimemente que en el dominio de la historia natural Aristóteles ha sido un observador inigualado; aún hoy se advierte que afirmaciones de Aristóteles, olvidadas luego o consideradas como fantasías, están plenas de enseñanzas para el naturalista y aun para el biólogo. Fue el primero en intentar una clasificación de los seres vivientes, y Buffon, Darwin y Cuvier lo tenían en muy alta estima. En este terreno, sus obras esenciales son: *Historia de los animales, Las partes de los animales, La generación de los animales, Sobre la locomoción de los animales*; también se refieren al tema ciertos pasajes del tratado *Del alma*. En cuanto al auténtico tratado *De las plantas*, está hoy perdido.

1. La clasificación de los animales. Aristóteles no ha dado, propiamente hablando, una clasificación, pero sus observaciones permiten formar un cuadro según sus definiciones [1]; esta clasificación procura apoyarse en analo-

[1] Cf. G. POUCHET, *La biologie aristotélique*, París, 1885, pág. 123; W. D. ROSS, *Aristotle*, Oxford, trad. esp., *Aristóteles*, México, 1957, pág. 168; CH. SINGER, *Historia de la biología*, trad. esp., Buenos Aires, 1947, pág. 82 (esta última obra estudia más especialmente las observaciones de Aristóteles sobre los peces, los cetáceos y los pulpos, págs. 69-76).

gías naturales, fundándose en la presencia o la ausencia de sangre, el medio en que habita el animal, y su modo de reproducción:

VERTEBRADOS

Con sangre roja; vivíparos u ovíparos

- Vivíparos
  - 1. Hombre.
  - 2. Cetáceos.
  - 3. Cuadrúpedos vivíparos:
    - *a*) Rumiantes de vasos hendidos: oveja, vaca.
    - *b*) Animales de vaso no hendido: caballo, asno.
    - *c*) Otros cuadrúpedos vivíparos.
- Ovíparos u ovovivíparos
  - De huevos perfectos
    - 4. Aves:
      - *a*) De rapiña, con espolón.
      - *b*) Nadadoras palmípedas.
      - *c*) Palomas.
      - *d*) Avión, martín pescador.
      - *e*) Otras aves.
    - 5. Cuadrúpedos ovíparos: anfibios, en su mayoría reptiles.
    - 6. Serpientes.
  - De huevos imperfectos
    - 7. Peces.
      - *a*) Selacios o cartilaginosos (excepto el gáleo).
      - *b*) Otros peces.

INVERTEBRADOS

Sin sangre roja; vivíparos, vermíparos con brotes, o de generación espontánea

- De huevos perfectos
  - Cefalópodos
  - Crustáceos
- De huevos especiales
  - Insectos
  - Arañas
  - Escorpiones
- Con brotes, o de generación espontánea
  - Moluscos (excepto los cefalópodos)
  - Equinodermos
- De generación espontánea
  - Esponjas
  - Celentéreos

En la sistematización de sus observaciones de naturalista, el principio, caro a Aristóteles, de la clasificación por especies y géneros según atributos generales ha encontrado su aplicación más duradera; por otra parte, es probable que Aristóteles, descendiente de una antigua familia de médicos, haya querido trasponer a la física la visión del mundo que había logrado por medio de la botánica y la zoología. Desde el comienzo de las *Partes de los animales*, Aristóteles insiste en la idea de que en historia natural conviene no considerar aisladamente cada ser para definirlo, sino proceder a un estudio general de los rasgos comunes a ciertos animales (I 639 *a* 15 sigs.) y es menester reunir ante todo los hechos relativos a cada género, porque ello es necesario para exponer sus causas y referirse luego a su génesis, "pues la génesis está ordenada a la existencia, y no la existencia a la génesis" (*ib.*, 640 *a* 18). Así, Aristóteles plantea, y resuelve por su cuenta, el problema de si puede ha-

blarse de finalismo en la filogenia.

2. La anatomía. No olvidemos que Aristóteles escribe en una época en que las disecciones y las vivisecciones son raras; no ha de asombrarnos, pues, encontrar errores, garrafales para nosotros, junto a descripciones muy precisas.[2]

Aristóteles distingue los tejidos, que llama "homeómeros", los cuales tienen propiedades, y los órganos, a los que denomina "anhomeómeros", los cuales poseen funciones, como la lengua o la mano (*Gen. de los anim.*, I 39-43). Aristóteles estudia el sistema piloso, habla de la naturaleza de los cabellos, de la calvicie, del encanecimiento, de la pelambre de los animales (*ib.*, V 42 sigs.). Sobre el esqueleto, Aristóteles solo tiene ideas bastante imprecisas; así, le es desconocida la noción de músculo, y se limita a hablar de "carne". Da una descripción del útero que no es de rechazar por entero; su descripción más minuciosa es la del estómago de los rumiantes (*Part. de los anim.*, III 14 673 *b* 31) y la del desarrollo placentario del gáleo o perro marino (*Mustelus laevis*),[3] que ha suscitado admiración a más de un naturalista.

No por eso dejan de ser muchos sus errores; Aristóteles ve en el cerebro un órgano que sirve para enfriar el corazón impidiéndole recalentarse, gracias a la secreción de pituita. No distingue las arterias de las venas, y cree que aquéllas contienen tanto aire como sangre. Ignora las relaciones existentes entre las vísceras, los nervios y el cerebro. Los pulmones son como fuelles que tienen por objeto producir enfriamiento para mantener el fuego vital, así como el aire fresco de un fuelle reanima las brasas. Las descripciones que da del intestino son confusas, pero ha visto que los riñones comunican con la vejiga por medio de los uréteres.

Por cierto, tanto en sus observaciones exactas como en sus errores, Aristóteles no ha innovado por completo: lo precedía una larga tradición médica, y los sacrificadores, carniceros, pastores, cazadores de aves, pescadores, pudieron ser para él maestros preciosos; pero ha de señalarse que supo sistematizar esas observaciones (cita más de cuatrocientas especies de animales en las obras conservadas) y echar las bases de una anatomofisiología comparada.

3. La reproducción (cf. *Gen. de los anim.*). Tres funciones pertenecen exclusivamente a los seres vivientes: la reproducción y crecimiento, la sensación y la locomoción. La primera puede existir por sí sola, como en las plantas; pero ninguna de las otras dos puede existir sin la primera (*Del alma*, II 2 413 *a* 20). La reproducción puede realizarse por generación espontánea, y Aristóteles cita, como hechos indudables, todas las leyendas corrientes en su época acerca de generación

2 Se han perdido las ilustraciones que acompañaban a las obras biológicas de Aristóteles.

3 Cf. G. POUCHET, *op. cit.*, págs. 23-96; CH. SINGER, *The evolution of anatomy*, Londres, 1925, págs. 17 y siguientes.

espontánea de moscas, gusanos, ratones, etc. La reproducción puede efectuarse también a partir de un progenitor único, como ocurre, según Aristóteles, en las plantas y en los animales inmóviles. Pero lo que al filósofo más interesó fue la reproducción sexual, que supone el apareamiento de un macho y una hembra. La hembra aporta en sus menstruos, que, por otra parte, pueden permanecer internos, la materia de que se constituirá el embrión; la simiente del macho aporta la forma, y la naturaleza se sirve de ella como de un instrumento para la conformación: en la simiente masculina reside el principio del alma. La fecundación puede compararse a la fabricación de la leche cuajada: la leche es la materia de la coagulación, como lo es en la fecundación la simiente femenina; pero la presión es el principio de coagulación, como en la formación del embrión lo es la simiente masculina. Según prevalezca uno u otro de los dos elementos, el hijo se parecerá a la madre o al padre, pero puede ocurrir que uno de los dos progenitores reaccione a esa influencia, y entonces el hijo podrá asemejarse a los abuelos, pues cada uno de los progenitores no es simplemente un individuo, sino también el representante de una línea específica de generación.

Como se ve, Aristóteles intentó encarar el problema de la herencia; examina también el caso de los híbridos infecundos, como el mulo. Llevó igualmente sus investigaciones al dominio de la embriología. Aristóteles estudió la formación del embrión en el huevo de gallina y vio el corazón del pollo comenzar a latir desde el tercer día; formado primero, el corazón proveera el impulso necesario para la formación de los demás órganos: primero las vísceras, después la cabeza, luego los miembros inferiores. Aristóteles estudia además el estado en que nacen los seres, según las especies animales, y el problema de la determinación de los sexos en el feto.

Todas las descripciones de Aristóteles, aunque comprenden una parte considerable de hechos erróneos o legendarios, abundan en detalles minuciosos. Importa no perder de vista que la biología de Aristóteles había de tener gran influjo durante todo el Medievo; pero debe señalarse además que la biología ocupa en la filosofía aristotélica un lugar excepcionalmente importante, porque la vida es, en efecto, el dominio de acción por excelencia de las causas finales, caras al Estagirita: "Dado que percibimos varias causas en todo devenir natural, por ejemplo la que explica a partir de qué se produce el movimiento, es preciso determinar también en ello cuál es, por naturaleza, primera, y cuál segunda. Parece que la primera es aquella que llamamos «en orden a qué». Pues ella es razón, y la razón es principio, tanto en las producciones del arte como en las de la naturaleza. En efecto: solo después de haber determinado, por medio del razonamiento o de la observación, el médico qué es la salud, el arquitecto qué es la casa, explican uno y otro las razones y causas de cada acto que realizan y por qué es menester obrar así. Pero hay mucho mayor finalidad y belleza en las obras de la naturaleza que en las del arte" (*Part. de los anim.*, I 1 639 *b* 11), y la

naturaleza nada hace sin motivo.

Pero este naturalista que ha extendido a la física y a la cosmología la visión del mundo obtenida de la observación de los seres vivientes y que encuentra en ella el vitalismo y el finalismo por los cuales da razón de la situación de los seres en el mundo, encontrará igualmente en su especialidad argumentos para dar razón de la condición individual. Pues, como buen observador, Aristóteles sabe que hay monstruos, es decir, individuos que no han recibido la forma para la cual habían sido hechos. ¿De dónde proviene este accidente que al parecer pone en cuestión toda idea de teleología? Aristóteles responde: de la materia. La forma, en efecto, no logra informar totalmente la materia porque en ésta permanece siempre una privación; ello deja un margen de indeterminación, y la forma resulta más o menos contrariada por las potencialidades opuestas que la materia contiene en sí. Este estado de cosas caracteriza al mundo sublunar, donde no puede hablarse de necesidad perfecta, sino solo de "lo que ocurre con mayor frecuencia" (ὡς ἐπί τὸ πολύ). No todo es, pues, perfectamente necesario: la materia resiste a la forma, e introduce la contingencia y el accidente (cf. *Met.*, E 2 1027 *a* 8 sigs.); los neoplatónicos retomarán esta idea dándole un sesgo peculiar según la perspectiva ética, y para Plotino la materia será el mal.

CAPITULO VII

EL ALMA Y SUS FUNCIONES

El tratado *Del alma* se propone estudiar y conocer primeramente la naturaleza del alma y su sustancia, y "después las propiedades de ella dependientes, de las cuales unas parecen ser determinaciones propias del alma misma, mientras que las demás pertenecen también, pero por intermedio de ella, al animal" (*Del alma*, I 1 402 *a* 7). La importancia de este tratado ha sido capital en la historia de las ideas; todo cuanto los empiristas han podido decir acerca de la sensación, la imaginación, la asociación de imágenes, la relación entre imágenes e ideas y los orígenes empíricos del conocimiento ha sido tomado de Aristóteles.

1. Definición. Los pitagóricos, y Platón con ellos, habían hecho del alma una realidad separable del cuerpo. Aristóteles se pronuncia contra este dualismo: para él, alma y cuerpo no son dos sustancias diversas, sino dos elementos inseparables de una sustancia una, y dedica el primer libro de su obra a refutar las teorías de sus predecesores, que hacían del alma un elemento semoviente o una armonía. El alma no puede existir aparte de un cuerpo, con excepción del elemento más elevado del alma, el cual procede del exterior (*Gen. de los anim.*, II 3 736 *b* 28) y que, separado del cuerpo, permanece "inmortal y eterno" (*Del alma*,

III 5 430 *a* 23). Aristóteles define entonces el alma como "la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia, es decir, de un cuerpo organizado" (*ib.*, II 1 412 *a* 27). Tomemos el ejemplo de un hacha. Lo que constituye la esencia del hacha es su sustancia cortante; si fuera un cuerpo natural, podríamos decir que esa esencia es su alma, pero el hacha no es un cuerpo natural, pues no posee en sí un principio de movimiento y reposo. Precisamos, pues, la definición del alma diciendo que "es la sustancia en el sentido de forma (τὸ τί ἦν εἶναι) de un cuerpo de determinada cualidad" (*ib.*, II 1 412 *b* 10). Así, el alma no es un cuerpo; en un cuerpo, es la forma de este cuerpo, y por eso comparte las afecciones de éste así como una forma comparte las afecciones de su materia; tal es la solución dada por Aristóteles al problema de la unión de alma y cuerpo, que sería uno de los problemas esenciales del cartesianismo.

2. Funciones del alma. Aristóteles distingue diversas funciones o potencias (δυνάμεις) del alma: la función nutritiva (θρεπτική), la función sensitiva (αἰσθητική), la función pensante (διανοητική). Habla también de la función apetitiva (ὀρεκτική, *ib.*, II 3 414 *a* 32) y de la función motriz (κινητική, *ib.*, II 3 414 *a* 32 y II 2 413 *b* 12), que pueden considerarse como efectos secundarios de la sensación, en la medida en que el deseo o apetito presupone la imaginación y provoca el movimiento. Esas funciones, potencias o facultades del alma son llamadas a veces por Aristóteles "partes del alma"; pero es claro que, si se habla de un alma vegetativa, un alma sensitiva y un alma intelectiva o racional, se trata de una especie de jerarquía, tal que cada facultad implica las que la preceden, pero no implica forzosamente las que la siguen.

1) *El alma vegetativa.* Única que poseen los vegetales. Constituye el grado ínfimo del alma; ella da moción al alimento, y es la causa del proceso asimilativo, que torna semejante lo que era desemejante al principio. Tiene por fin la conservación de la especie, y por eso es facultad de nutrición, pero también de reproducción.

2) *El alma sensitiva.* La poseen los animales, junto con el alma precedente; el hombre la posee también, pero le es propia además el alma intelectiva.

a) *La sensación.* La sensación había sido considerada sobre todo como una modificación cualitativa del sujeto percipiente por el objeto percibido, pero Aristóteles sitúa el problema en una perspectiva próxima a la que le ha permitido hablar de la nutrición: en la nutrición, la materia es absorbida, mientras que en la sensación los órganos de los sentidos reciben la forma sin recibir la materia, como la cera recibe la impronta del sello sin recibir el hierro o el oro; "lo mismo ocurre con el sentido: según cada objeto sensible, padece la acción de lo que posee color, sabor o sonido, no en cuanto cada objeto se dice ser una cosa particular, sino en cuanto es de tal cualidad y en virtud

de su forma" (*ib.*, II 12 424 *a* 17). La sensibilidad es una facultad única, pero se irradia en cinco sentidos particularizados que corresponden a órganos especializados también. Empero, un "sentido o sensorio común" (cf. *ib.*, III 1) subtiende esos cinco sentidos especializados; su función es sentir los sensibles comunes, como el movimiento y el reposo, el número y la unidad, la forma o la dimensión (*ib.*, II 6 418 *a* 17); y percibir los "sensibles accidentales", por ejemplo cuando me permite identificar al hijo de Diares en ese objeto blanco que veo ante mí; en otros términos, el sensorio común opera, entre los datos de los sentidos especializados, comparaciones que éstos no pueden realizar por su carácter parcial; por último, tiene la función de dar al sujeto sensitivo la conciencia de su sensación.

b) *La imaginación* (φαντασία). Es una especie de prolongación de la sensación, y entra en juego cuando el objeto percibido no está presente; es lo que se advierte en los sueños, los cuales no son sino una persistencia de las imágenes (*De los sueños,* II 459 *a* 23) que no podemos ya controlar confrontando las sensaciones de un sentido con las de los otros, pues durante el sueño la sangre ejerce presión sobre el corazón, órgano principal de la función perceptiva. La *memoria* es comparable a la imaginación, pues es una capacidad de reproducir imágenes que han dejado en nosotros una impronta, como un sello en la cera.

3) *El alma intelectiva.* Hemos tenido oportunidad de señalar varias veces que la filosofía de Aristóteles es una filosofía empirista, pero ahora hemos de verificarlo sobre todo. Sabido es que, para Platón, aprender es principalmente rememorar una verdad otrora contemplada frente a frente pero olvidada después; el método del filósofo socrático es la mayéutica, que ha de permitirnos "dar a luz" la verdad de que sin saberlo somos depositarios. En Aristóteles, la epistemología no se funda nunca en una escatología; para él, todo conocimiento empieza con la sensación, y "aunque el acto de percepción tenga por objeto al individuo, no obstante la sensación recae sobre el universal: hay sensación, por ejemplo, del *hombre,* y no del hombre Calias. Después, entre esas primeras nociones universales, se produce en el alma una nueva fijación, hasta que se fijan por último las nociones irrepartibles y verdaderamente universales: "así, tal o cual especie animal es una etapa hacia el género animal, y esta última es a su vez una etapa hacia una noción más alta" (*Seg. Anal.*, II 19 100 *a* 17). El conocimiento universal está, pues, en potencia en la percepción individual; las imágenes, al repetirse o fusionarse, permiten que se ejerza el pensamiento. Pues "de la memoria proviene para los hombres la experiencia; en efecto, una multiplicidad de recuerdos de la misma cosa llega a constituir finalmente una experiencia única" (*Met.*, A 1 980 *b* 28). No por eso las imágenes constituyen la totalidad del pensamiento, pues la imaginación sensitiva pertenece a los animales en general, pero solo

"los animales racionales son capaces de constituir una imagen única partiendo de una pluralidad de imágenes" (*Del alma,* III 11 434 *a* 8); es menester que el pensamiento vaya a buscar las formas en las imágenes, y solo la facultad noética piensa en las imágenes, las formas (*ib.*, III 7 431 *b* 2). Así, pues, la sensación y la imaginación son la materia del intelecto.

Henos ahora ante uno de los puntos más delicados de la psicología aristotélica: "Puesto que en la naturaleza toda se distingue primeramente algo que sirve de materia a cada género (y que es aquello que es, en potencia, todos los seres del género), y luego otra cosa que es la causa y el agente porque produce a todos ellos, de lo cual es ejemplo el arte con relación a su materia, es menester que también en el alma se encuentren esas diferencias. Y, en efecto, se distinguen en ella, por una parte, un intelecto análogo a la materia porque se convierte en todos los inteligibles, y, por otra, un intelecto análogo a la causa eficiente porque los produce todos, en razón de que es una especie de estado análogo a la luz, porque, en cierto sentido, la luz también convierte los colores en potencia en colores en acto. Y este último intelecto es separado, impasible y sin mezcla, siendo por esencia acto; pues siempre tiene superior dignidad el agente que el paciente, y el principio que la materia" (*ib.*, III 5 430 *a* 10). Aristóteles distingue, pues, dos intelectos: un "intelecto paciente" (ὁ παθητικὸς νοῦς, *ib.*, 430 *a* 24) y lo que los comentaristas llamaron un "intelecto agente" (ὁ ποιητικὸς νοῦς), término que Aristóteles no emplea,pero

que expresa bien su pensamiento. El intelecto paciente es una especie de receptáculo que toma a los inteligibles en la sensación y en la imagen asimilándose a ellos y, permaneciendo pasivo, nada puede pensar sin el intelecto agente, que actualiza esos inteligibles y por consiguiente, en cierto sentido, es la luz que hace ver lo visible.

Si consideramos ahora los atributos de que se sirve Aristóteles para calificar al intelecto agente, nos encontramos frente a problemas que todos los comentaristas se han planteado: se nos dice que ese intelecto es separado o separable (χωριστός) del cuerpo [1], impasible (ἀπαθής), sin mezcla (ἀμιγής, *loc. cit.*), inmortal (ἀθάνατος), eterno (ἀΐδιος, ib., 430 *a* 22), y que viene de afuera (θύραθεν) para entrar en el cuerpo del feto (*Gen de los anim.*, II 3 736 *a* 28). Parece, pues, tratarse de un intelecto sobrehumano.

Muchos comentaristas [2], entre otros Alejandro de Afrodisia, seguido por J. Zabarella, ven en ese intelecto activo la presencia del intelecto divino en el hombre; los textos de Aristóteles no permiten corroborar formalmente tal interpretación, pero ha de reconocerse que, cualesquiera fueren los reproches a que ha podido dar lugar, es úna posibilidad tentadora.

[1] Cf. además *Met.*, Δ 3 1070 *a* 26.

[2] Se encontrará un estudio minucioso de las diferentes interpretaciones de los comentaristas en la traducción francesa con comentarios de G. RODIER, 2 vols., París, 1900, y en la traducción inglesa, con comentarios de R. D. HICKS, Cambridge, 1907, del tratado *Del alma.*

En efecto, dice Aristóteles que ese intelecto puede ser separado, como lo eterno de lo corruptible (*Del alma,* II 2 413 *b* 28); el acto del intelecto agente, bien que presente en el hombre no le pertenece, pues, de modo pleno; y el acto puro, que es Dios, ciertamente solo se piensa a sí mismo, pero ha de entenderse también que solo piensa por sí mismo. Así, pues, encontramos una vez más la idea de que Aristóteles despliega su pensamiento desde el individuo que existe hasta el Individuo en sí, que es Dios; en la sensación, el individuo va al encuentro del universal, pero este universal debe ser actualizado por un acto proveniente de afuera, eterno e inmortal, caracteres que —ha de reconocerse— son exactamente los del Acto puro, que es Dios. La actualización de lo temporal por lo eterno ¿no es la señal de que toda sustancia individuada no solamente está presente en el mundo, sino que, además, es una presencia que se despliega desde sus representaciones hasta aquello que la hace ser presente?

CAPÍTULO VIII

LA FILOSOFÍA PRIMERA

Henos aquí en el propio meollo del pensamiento aristotélico; no pretendemos, en tan corto espacio, innovar en la materia ni introducir coherencia perfecta en el seno de una obra que se nos presenta incompleta y colmada de dificultades internas; pero ya, cuando estudiamos las diversas partes del sistema, hemos propuesto algunas conclusiones en función de la filosofía primera que expondremos ahora.

1. El Ser. El libro A de la *Metafísica* se inicia con la fórmula célebre según la cual "todos los hombres desean naturalmente saber"; pero Aristóteles distingue diversas especies de saber, y la ciencia suprema, a la cual se subordinan las demás, es la que conoce con qué finalidad debe ser hecha cada cosa; fin que, para cada ser, es su bien, y, de manera general, el Bien supremo en el conjunto de la Naturaleza (*Met.*, A 2 982 *b* 5). Mientras que la matemática estudia seres inmóviles, pero no separables de la materia en que se hallan, y la física estudia seres separados entre sí, pero móviles, la filosofía primera o, como se la llama con los comentaristas de Aristóteles, la metafísica, es "la ciencia que estudia el Ser en cuanto que ser (τὸ ὂν ᾗ ὄν) y los atributos que le pertenecen por esencia" (*Met.*, Γ 1 1003 *a* 20). Esto está claro; la dificultad em-

pieza cuando se trata de saber qué entiende Aristóteles por el Ser en cuanto ser.

Puede decirse que los textos de Aristóteles nos presentan dos sentidos de la palabra "ser":

a) "El ser se toma en varias acepciones –dice Aristóteles–, pero siempre con relación a un término único (πρὸς ἕν), a una naturaleza determinada. No es simple homonimia, sino que, de la misma manera que todo lo sano se refiere a la salud, uno porque la conserva, otro porque la produce, otro porque es signo de salud, otro porque es capaz de producirla (. . .), así también el Ser se toma en múltiples acepciones, pero en cada acepción la denominación se realiza con respecto a un principio único" (*Met.*, Γ 2, al comienzo). No ha de entenderse que el Ser sea un universal, un género (Aristóteles rechaza explícitamente esta idea en *Met.*, B 3 998 *b* 22), sino que es un universal analógico. El Ser desborda de todas las categorías, pero está en cada una de ellas de manera diversa pero análoga. Así, "médico" se dice a la vez de un razonamiento y del bisturí, "porque el uno proviene de la ciencia médica y el otro es útil para esta ciencia (. . .). De la misma manera, pues, se dice Ser a todo lo que es: a cada cosa que es se le dice ser, porque es, del Ser en cuanto ser, ya una afección o un estado o una disposición o un movimiento, ya alguna otra cosa de este género. Y, puesto que todo cuanto es puede referirse a una noción una y común, cada una de las contrariedades del Ser puede reducirse también a las primeras diferencias y contrariedades del Ser, que se consideran como primeras diferencias del Ser: la multiplicidad y la unidad, la semejanza y la desemejanza, u otras diversas; cuestión que podemos considerar como ya tratada a fondo. No importa, por otra parte, que lo que es sea reducido al Ser o a lo Uno: pues, aun cuando el Ser y lo Uno no sean idénticos, sino diversos, por lo menos están en relación recíproca, pues, en cierto sentido, lo Uno es también el Ser, y el Ser lo Uno" (*Met.*, K 3 1061 *a* 5). Así, según estos textos, el Ser es una analogía de atribución; hay un Ser de los seres porque todos los seres participan, en cierto modo, del Ser.

b) En el libro central de la *Metafísica*, el libro Λ, Aristóteles se refiere al Ser de otra manera. La metafísica se define allí como la ciencia de la sustancia inmóvil que no tiene ningún principio común con las demás especies de sustancias (1 1069 *b* 1); esa sustancia inmóvil, eterna, indivisible, inextensa, es el primer motor, cuyo acto eterno engendra todo movimiento. Pero, mientras que en la *Física* el primer motor actuaba por contacto, aquí esa sustancia inmóvil es presentada como "separada de los seres sensibles" (*Met.*, Θ 8); es forma sin materia y mueve todo por la atracción de la idea de perfección, pues "la causa final mueve como objeto del amor" (7 1072 *b* 3). Siendo así, el finalismo y la ontología aristotélicos desembocan en la teología: "De tal principio penden el Cielo y la naturaleza. Y ese principio es una vida, comparable a la más perfecta que nos sea dado a nosotros vivir por un breve momento (. . .). Así, pues, si

este estado de felicidad que nosotros no poseemos, sino en ciertos momentos, Dios lo tiene siempre, es cosa admirable; y si lo tiene en grado mayor, más admirable todavía. Y es así como lo tiene. Y la vida pertenece a Dios, pues el acto de inteligencia es vida, y Dios es este acto mismo; y el acto subsistente en sí de Dios es una vida perfecta y eterna. Por eso llamamos a Dios un viviente eterno perfecto; la vida y la duración continua y eterna pertenecen, pues, a Dios, pues eso mismo es Dios" (7 1072 *b* 14-30). Siendo perfecta la inteligencia divina, no podría pensar otra cosa que a sí misma; su pensamiento es, por consiguiente, pensamiento del pensamiento (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, 9 1074 *b* 35). En cuanto al orden del mundo, es tal que todo conspira a la armonía del conjunto: "Todas las cosas están conjuntamente ordenadas de cierta manera, pero no del mismo modo: peces, volátiles, plantas; y las cosas no están dispuestas de manera tal que una no tenga relación alguna con la otra, sino que están en mutuas relaciones: pues todas se hallan ordenadas a un solo fin" (10 1075 *a* 17).

Así, pues, encontrábamos poco antes textos según los cuales el Ser es el Ser de los seres; y ahora hallamos otros según los cuales el Ser es mucho más de lo que es ningún ser. Jaeger [1] considera que estas dos concepciones responden a momentos diferentes del desarrollo

[1] JAEGER, *op. cit.*, trad. esp., pág. 247.

intelectual de Aristóteles: la segunda concepción estaría aún impregnada de platonismo, mientras que la primera sería posterior. Al contrario, Hamelin armoniza ambos puntos de vista: "Todos los seres participan del Ser. Pero lo que tienen del Ser no es una parte, ni siquiera conceptual, sino la identidad entre la relación que mantienen cada uno con sus atributos o con los demás seres, y la relación que mantiene el Ser en cuanto ser con sus propios predicados. Si el Ser, en cuanto se lo encuentra al considerar todos los seres, puede llamarse universal, se trata de un género particular de universalidad: es universal porque es primero y fundamento de analogía. El Ser en cuanto ser, siendo primero, se convierte en tipo imitado por otros seres. Cada uno de ellos se regula por él. Pero él es aparte de todos los demás, y ello real y no solo lógicamente; y el verdadero nombre de la filosofía primera es Teología" (cf. E 1 1026 *a* 18). [2]

2. La "ousía". En suma, podemos replantear la cuestión con Aristóteles y dar un paso más: "El problema siempre en suspenso: ¿qué es el Ser (τί τὸ ὄν)? equivale a preguntarse ¿qué es la Sustancia (τίς ἡ οὐσία)? (. . .) El objeto principal, único, por así decirlo, de nuestro estudio, debe ser la naturaleza del Ser tomado en ese sentido" (*Met.*, Z 1 1028 *b* 3). La pregunta por el Ser equivale, pues, a la pregunta por la sustancia; y cuando Bonitz clasifica los diversos sentidos de la palabra "sustancia", *ousía,* con la erudición y el rigor

[2] HAMELIN, *op. cit.*, pág. 405 [474].

que le son propios, escribe que indagar todos los sentidos de esta palabra equivale a exponer la filosofía de Aristóteles (*Index*, 544 *a* 49). Aristóteles nos dice que la *ousía* se toma en gran número de acepciones, y en cuatro principales (*Met.*, Z 3). En primer lugar la *ousía* es el sujeto (ὑποκείμενον), es decir, aquello de que todo lo demás se afirma y que no es afirmado de ninguna otra cosa; o sea que la sustancia nunca es predicado de un sujeto, sino el sujeto de que todo lo demás es predicado: "la sustancia parece tener por característica, sobre todo, ser separable y ser una cosa individual" (τὸ τόδε τι, *ib.*, 1029 *a* 28). Es la forma *y* el compuesto de la materia y la forma (τὸ εἶδος καὶ τό ἐξ ἀμφοῖν). Después, la *ousía* es la quiddidad (τὸ τί ἦν εἶναι), y la quiddidad de cada ser es lo que este ser es por sí mismo; por lo tanto, no hay que tomar en cuenta el accidente para definir la *ousía* de un ser: "ser tú, en efecto, no es ser músico, pues no eres músico de por ti mismo; tu quiddidad es, pues, aquello que de por ti mismo eres" (*Met.*, Z 4 1029 *b* 15). Así, solo de la *ousía* hay definición (ὁρισμός; *ib.*, 5 1031 *a* 1). Cada ser no difiere, pues, de su quiddidad; ésta no es separable, y "se llama quiddidad la sustancia de cada cosa" (τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία, *ib.*, 6 1031 *a* 17). Así, "el hombre en general, el caballo en general, y los demás términos de este género, que se afirman de una multiplicidad de individuos a título de predicado universal, no son una sustancia, sino un determinado compuesto de cierta forma y de cierta materia universalmente tomada; pero, en lo que concierne al individuo, inmediatamente después de la materia última particular, Sócrates existe; y lo mismo ocurre en todos los otros casos" (*ib.*, 10 1035 *b* 28). En suma, como es sabido, no hay ciencia sino de lo general, ni existencia sino de lo particular. Los universales no son, pues, sustancias, y Aristóteles critica a Platón (*Met.*, Z 14) por haber dicho lo contrario.

Pero toda sustancia individual es un compuesto generable y corruptible; tal es la razón por la cual no hay definición ni demostración de las sustancias sensibles, pues "estas sustancias tienen una materia cuya naturaleza es poder tanto ser como no ser; y por eso, entre las sustancias sensibles, todas aquellas que son individuales son corruptibles" (*ib.*, 15 1039 *b* 30). Siendo así, la *ousía* existe separada de las cosas sensibles; es un principio y una causa; la *ousía* es la forma: "La indagación del por qué es la indagación de la causa, y esta causa es la forma, en virtud de la cual la materia es una cosa determinada, y esto es la sustancia" (*ib.*, 17 1041 *b* 8). La *ousía* es, pues, la causa formal; el acto y, por consiguiente, la *ousía* por excelencia, es el acto puro, la sustancia eterna e inmóvil separada de las cosas sensibles, o sea Dios.

Así, por una parte, solo el individuo es real, pero es indefinible a causa de la materia, pero es, sin embargo, una sustancia sustantificada por su esencia, su *ousía*; por otra parte, la Sustancia en sí es sustantificadora, pues es el acto puro, pero es una realidad separada. G. Rodier que, con tantos otros, ha subrayado

también esta dificultad del aristotelismo, la esclarece de modo muy preciso diciendo: "Ha de recordarse por qué no hay ciencia del individuo. No porque éste sea individual, sino porque en él hay contingencia. Si se encontraran seres individuales de los que toda contingencia estuviese excluida, serían objetos de ciencia. De hecho, los hay: son los astros, y también la *ousía* suprema, que es quizá la única individualidad absoluta, y en quien la contingencia no tiene lugar. Pero no ocurre lo mismo con las cosas sensibles, al menos con aquellas que constituyen el mundo sublunar. Aquí no hay ciencia del individuo porque los caracteres que, en el individuo sensible, vienen a agregarse a la forma específica son todos fortuitos y accidentales; de modo que el último sujeto que pueda conocerse científicamente es la especie (. . .). No existe en el mundo sino un solo individuo verdadero, una sola *ousía* completa: es el acto puro. Las cosas sometidas al devenir se hacen cada vez más individuales, precisamente en la medida en que su devenir realiza las determinaciones que ellas contenían en potencia, y en que su materia, al actualizarse, se agota y extenúa cada vez más. Pero para que llegaran a la individualidad absoluta, sería menester que no quedara ya en ellas ningún vestigio de esa materia, ni, por lo tanto, devenir alguno." [3]

[3] G. RODIER, "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance", en *Études de philosophie grecque*, París, 1926, págs. 174-175.

Así, pues, la *ousía* se encuentra desmembrada entre las individualidades, que son sin poder ser conocidas, y la realidad separada de la *ousía* suprema, que es el ser de la analogía de atribución. El propio Aristóteles ha subrayado la dificultad: "En cuanto a la proposición según la cual toda ciencia tiene por objeto lo universal, lo que trae por consecuencia que sería necesario que los principios de los seres fuesen universales y no fuesen, empero, sustancias separadas, es la que, de todo cuanto hemos dicho, presenta para nosotros la mayor dificultad. Es verdadera, sin embargo, en cierto sentido, aunque en otro sentido no lo sea. La ciencia, en efecto, así como el término 'saber', presenta una doble significación: hay ciencia en potencia y ciencia en acto. La potencia, siendo, como materia, universal e indeterminada, se refiere al universal y a lo indeterminado; pero el acto de la ciencia, siendo determinado, recae sobre tal o cual determinado objeto; siendo algo definido, recae sobre una cosa definida" (*Met.*, M 10 1087 *a* 10). Cuando la ciencia recae sobre el universal es, pues, en potencia; cuando recae sobre lo individual es en acto y tiene por objeto al individuo, único existente; por eso "en cierto sentido la ciencia es universal, y en otro sentido no lo es" (*ib.*, 1087 *a* 25).

Como muy bien dice É. Gilson: "La ontología de Aristóteles está solicitada, pues, por dos tendencias opuestas: una, todo espontaneidad, que le hace situar lo real en lo individual concreto, y otra, heredada de Platón, que lo invita a situarlo en la estabilidad inte-

ligible de una esencia una, que permanece siempre idéntica a sí misma pese a la pluralidad de individuos." [4]

Henos aquí en el núcleo mismo del pensamiento aristotélico, y las cuestiones que plantea Joseph Owens al comienzo de su notable trabajo sobre *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* nos permitirán hacer aún más precisa la conclusión que quisiéramos proponer: "Para el Estagirita, ¿son sinónimos lo universal y lo real, o se oponen ambos mutuamente? ¿Una cosa acrecienta su realidad cuanto más universal se hace, o, al contrario, la universalidad implica una abstracción, de modo que lo más universal es lo más abstracto y, por consiguiente, lo menos real? En una palabra: ¿hay una abstracción en la Filosofía Primera? Detrás de estas preguntas, tal como surgen de las reflexiones de autores como Zeller y Hamelin, se encuentra la relación, más fundamental aún, entre la forma y el individuo. ¿La forma aristotélica es individual por su propia naturaleza, o exige un principio suplementario como materia que la individualice? La forma puede ser muy fácilmente considerada como el principio de universalidad, pero ¿es también el principio de individualidad? Si es ambas cosas a la vez, entonces el universal y el individuo deben coincidir no solo en lo suprasensible, sino también en todos los seres. Cuanto mayor la universalidad, más alto el grado de realidad y de ser. Pero parecen evidentes las dificultades que suscita el

4 É. GILSON, *L'être et l'essence*, París, 1948, pág. 56 [trad. esp.: *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951, pág. 49 y sig.].

concebir la forma como principio de individuación en las cosas. Si la materia, por consiguiente, ha de ser el principio de individuación, entonces el universal será abstracto. Cuanto mayor la universalidad, menores serán la realidad y el grado de ser. El problema, por consiguiente, gira en torno del carácter de la forma aristotélica y de sus relaciones con el universal y lo singular." [5]

Sentado esto, examinemos el problema de la traducción de la palabra οὐσία, ya por *sustancia*, ya por *esencia*. Joseph Owens examina esta cuestión buscando una traducción inglesa conveniente para esa palabra griega; rechaza *sustancia* y *esencia*, y subraya que en inglés (como, por otra parte, en nuestra lengua), παρουσία se traduce precisamente por *presencia*, y ἀπουσία por *ausencia*. Lo que mejor corresponde a la noción de *ousía* es el tema *-(s)entia* que se encuentra en *prae-sentia* y *ab-sentia*, y Owens propone entonces traducir *ousía* por *entity* (*entitas* en latín, *entidad* en español), pues, así como οὐσία proviene del participio presente οὖσα del verbo εἰμί, así también *entitas* proviene del participio presente *ens* del verbo *sum*.[6] Así, pues, en cierto sentido, la presencia y la ausencia (Aristóteles dice que "la sustancia de la privación es la

5 JOSEPH OWENS, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1957, págs. 22-23.

6 J. OWENS, *op. cit.*, págs. 72-75. [Hemos modificado levemente el texto francés para hacer más patente la argumentación etimológica; recuérdese que al participio *ens* corresponde una forma arcaica *-sens*, utilizada en los participios *prae-sens* y *ab-sens*. (*N. del T.*)]

sustancia opuesta, como la salud es la sustancia de la enfermedad", *Met.*, Z 7 1032 *b* 3) participan de la *ousía*.

Podemos decir ahora, al parecer, que la filosofía de Aristóteles, al reflexionar sobre los universales, atributos de los seres, y sobre los individuos, que poseen una atribución de ser en la medida en que la forma-acto-esencia los mueve en tanto que individuos y en tanto que inteligencias, ha subrayado perfectamente que el individuo es sustancia por aquello que lo vincula con el Ser del que está separado. El Ser en cuanto ser es la presencia ausente, y con ello es una *ousía* separada; el individuo es sustancia por la deficiencia de ser, que lo impulsa a desear el Ser: es una ausencia presente. El Ser es y los individuos son; el ser no es un género, pues no hay género de las individualidades; el ser de cada ente es, precisamente, su ausencia de género y de universalidad; su ser es su *esto*, y el *esto* de cada uno es diferente del *esto* de los demás; un *esto* no es jamás en otro, y, empero, de cada uno de ellos podemos decir, no por generalización, sino por analogía, que efectivamente *es*. Todo individuo participa del Ser; pero lo que lo individualiza es tanto su esencia, acto que lo hace presente y sin el cual no sería lo que es, como lo que le falta para ser el Ser en cuanto ser. Como muy bien señala Rodier: "El Ser completo es la sustancia, y todas las demás cosas de que se afirma el ser no entran en la extensión de la *ousía* como sus especies, sino en su comprensión, como sus partes." [7] Desde el Ser

[7] G. RODIER. *op. cit.*, pág. 169.

en cuanto ser hasta los individuos, la *ousía* se despliega en la separación ontológica; es a la vez la inmanencia que mueve y la trascendencia que falta; por eso, en Aristóteles, la privación es uno de los principios de movimiento, y lo deseable o apetecible es lo que mueve.

La *ousía* es aquello por lo cual los seres son tangentes al Ser; por eso, solo nos es dado vivir breves momentos esa vida perfecta de la Sustancia inmóvil, cuyo acto es goce y beatitud.

CAPITULO IX

ÉTICA

La ética difiere de las demás ciencias en que no parte de principios primeros, sino que, al contrario, procura remontarse a ellos; por eso tiene que ver con la dialéctica, que examina las opiniones y discusiones y no descuida ninguna forma de experiencia, sobre todo cuando ésta procede de hombres competentes. Así, pues, para investigar la virtud, es menester, en el fondo, ser ya virtuoso.

Todos los hombres están acordes en decir que la práctica es la búsqueda de la felicidad; pero las opiniones difieren desde el momento en que se trata de saber qué significado ha de darse a esa palabra, y, en un mismo individuo, las opiniones difieren según las circunstancias. El Bien no puede ser un simple medio, sino un fin; y entonces, ¿qué es? En vez de perdernos, como Platón, en regiones inaccesibles al hombre, estudiemos al hombre mismo. Para el flautista, para el escultor, para todo artesano, el Bien consiste en la perfección con que ejercen su función propia (ἔργον) (*Et. nic.*, I 6 1097 *b* 25). El Bien del hombre en general consiste igualmente en el buen ejercicio de la actividad humana. ¿Cuál es, pues, esta actividad? Lo que distingue al hombre de los demás vivientes es su alma racional; por consiguiente, el Bien residirá en cierta forma de actividad de la razón: "el Bien, para el hombre, consiste en una actividad del alma acorde con la virtud, y, en caso de pluralidad de virtudes, acorde con la más excelente y perfecta de ellas" (*ib.*, 6 1098 *a* 15). Se plantea entonces el problema de saber qué es la virtud.

1. La virtud. Los estados del alma son: la pasión (πάθος), la facultad o potencia (δύναμις) y la disposición (ἕξις).[1] La virtud no puede ser una pasión, pues es bien sabido que el temor o la cólera no pueden llamarse virtudes; tampoco puede ser una facultad, pues una facultad puede ponerse tanto al servicio del bien como del mal; así, pues, la virtud no puede ser sino una disposición (II 4 1106 *a* 11). Pero no toda disposición es virtud. La virtud es una disposición resultante de una deliberación voluntaria, pues la inteligencia humana puede ser una verdadera causa, junto a aquellas que vemos obrar en la naturaleza. Para que pueda hablarse de virtud, es menester, pues, que el que obra se encuentre en cierta disposición: "ante todo debe saber lo que hace; después, escoger libremente el acto en cuestión y escogerlo en vista de ese acto mismo; y, en tercer lugar, cumplirlo con disposición de ánimo firme e inquebrantable" (*ib.*, II 3 1105 *a* 30). Pero para que una acción sea buena, es necesario que no haya nada que

[1] Tradicionalmente se traduce ἕξις por *hábito*, pero ἕξις = τὸ ἔχειν es el hecho de poseer, y, por consiguiente, una manera de ser; TRICOT traduce por *disposición.*

quitarle ni agregarle; así, todo hombre advertido rehúye el exceso y el defecto, busca y prefiere el justo medio; un justo medio que no sea relativo al objeto, sino a nosotros. Por justo medio relativo a nosotros ha de entenderse que no se trata de inferir, por ejemplo, que si diez minas de alimento constituyen una ración abundante y dos minas una ración corta, sea conveniente dar $\frac{10+2}{2} = 6$ minas a todos los atletas: para unos sería demasiado, para otros demasiado poco. La virtud es, pues, "una disposición a obrar de manera deliberada, consistente en una mediedad [2] relativa a nosotros, la cual está racionalmente determinada, y tal como la determinaría el hombre prudente" (II 6 1106 *b* 36). Por su valor, la virtud es un extremo en la excelencia, pero por su esencia es una mediedad (II 6 1107 *a* 6) entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto (II 9 1109 *a* 20).

Las virtudes son, pues, actos voluntarios. Una acción puede ser involuntaria porque es impuesta por un agente exterior que constriñe a ella, pero, ¿puede decirse que la ignorancia sea una fuente de acciones involuntarias? Los que obran mal ignoran lo que debieran hacer, pero no se sigue de ello que sus acciones sean por eso involuntarias, y Aristóteles se opone aquí a Sócrates, para quien "nadie es voluntariamente malvado" (III 7 1113 *b* 15). Si de

2 [*Médiété*]. Es la traducción de TRICOT para μεσότης, más frecuentemente traducido como *justo medio*.

nosotros depende realizar acciones buenas y virtuosas, está entonces en nuestro poder ser intrínsecamente virtuosos o viciosos, y por lo tanto puede baldonarse el vicio con razón (III 1-5).[3] Debe distinguirse lo que está dotado propiamente y por sí mismo de razón, y lo que no hace sino obedecerle a la manera en que se obedece a un padre; en conformidad con esta división, hemos de distinguir las virtudes intelectuales, en gran medida fruto de la educación y adquiridas en función de experiencia y tiempo, y las virtudes éticas, productos del hábito (I 13 1103 *a* 3-10).

2. Las virtudes éticas. Sabemos que Aristóteles distingue un alma vegetativa, un alma sensitiva y un alma racional; el alma sensitiva es la sede de la sensación y del apetito o deseo, de que podemos ser amos o esclavos. Aristóteles llama virtudes éticas a las que pertenecen al carácter o a las costumbres y se refieren al placer o al dolor; dedica largos desarrollos a describirlas (III 6 - V, y VIII - IX, que tratan de la amistad); pero, como dice Robin: "Uno no puede menos de sorprenderse, sin embargo, cuando se trata de analizar el contenido de las especies de virtud que se refieren a las costumbres y el carácter, al advertir cuán poco se preocupa Aristóteles de clasificarlas con rigor y según los principios que él mismo ha establecido, es decir,

3 Cuando los lugares no se citan, como es lo habitual, por los parágrafos y líneas de la edición Bekker, los números arábigos designan capítulos del libro de la *Ética* indicado por números romanos; hemos acomodado esta numeración a la división por capítulos más generalmente admitida. *(N. del T.)*

en relación con las pasiones y las acciones, contentándose con justificar aquí y allá la doctrina del justo medio." [4]

La *valentía* o *fortaleza* (ἀνδρεία) es un justo medio entre el temor y la temeridad (III 6-9); la *templanza* (σωφροσύνη), un justo medio entre la insensibilidad y el desenfreno (III 9-12); la *mansedumbre* (πραότης), un justo medio entre la cólera y la apatía (IV 5); la *liberalidad* (ἐλευθεριότης) es un justo medio entre la prodigalidad y la avaricia (IV 1); la *magnificencia* (μεγαλοπρεπεία) es un justo medio entre la falta de gusto y la mezquindad (IV 2); la *magnanimidad* (μεγαλοψυχία), un justo medio entre la vanidad y la humildad (IV 3); y hay una *virtud sin nombre* que es un justo medio entre la ambición y la falta de ella (IV 4); la *veracidad* o *franqueza* [cualidad del ἀληθευτικός] es un justo medio entre la jactancia y la depreciación de sí mismo (IV 7); el *tacto, discreción* o *eutrapelia* (εὐτραπελία) es un justo medio entre la bufonería y la zafiedad o rusticidad (IV 8); la *afabilidad* es un justo medio entre la obsequiosidad y el espíritu pendenciero (IV 6); la *reserva* o *vergüenza* (αἰδώς) es un justo medio entre la desvergüenza y la timidez (IV 9); la *justa indignación* (νέμεσις), un justo medio entre la malevolencia y la envidia (II 7 1108 *b* 1).

3. La justicia (δικαιοσύνη). Su estudio ocupa todo el libro V de la *Ética nicomaquea*. La justicia es "esa especie de disposición que hace aptos a los hombres para cumplir las acciones justas, y que los hace obrar justamente y querer las cosas justas" (V 1 1129 *a* 7). Pero el término "justicia" se toma en varias acepciones; la justicia es a la vez la observancia de las leyes, y en este caso es una justicia universal; o lo que rige los repartos o los intercambios de bienes, y entonces se trata de la justicia particular. Aquí Aristóteles distingue tres especies de justicia: *a*) La justicia distributiva (διανεμητική), que se ocupa en repartir los bienes entre las personas proporcionalmente a los méritos respectivos; como lo observan Ross y Robin, se trata, en la mente de Aristóteles, de lo que era corriente entre los griegos, vale decir, del reparto de un dividendo social (con motivo, por ejemplo, de la fundación de una colonia) o de empleos públicos, y en modo alguno de la distribución de cargas fiscales; *b*) la justicia reparadora o rectificadora (διορθωτική), que rige las transacciones; aquí no se trata ya de determinar el mérito de las personas: un juez no debe preguntarse si un hombre bueno ha perjudicado a un hombre malo, sino que debe considerar a las partes como iguales y suprimir el perjuicio causado, teniendo en cuenta los daños que han podido resultar y el carácter intencional o no del delito; *c*) la justicia conmutativa o de intercambio, que preside a las relaciones comerciales y reposa sobre la institución de la moneda: una jornada de trabajo no es forzosamente equivalente a otra, y la moneda es lo que adjudica a las cosas valores conmensurables.

La justicia es también un justo medio, puesto que la injusticia es a la vez exceso y de-

[4] L. Robin, *Aristote*, pág. 235.

fecto: lo que una parte tiene de más proviene del menoscabo de la otra. Pero, más importante que el esfuerzo de Aristóteles por justificar aquí su definición de la virtud, es el estudio que hace de las relaciones entre la justicia positiva y la natural (V 10 1134 *b* 18 y sigs.). La justicia natural es la que tiene doquiera la misma vigencia y no depende de tal o cual opinión; la justicia positiva es la que rige en determinado país. Los sofistas afirman que no hay justicia natural, pues lo natural es inmutable, mientras que la justicia es esencialmente variable y relativa. Aristóteles responde que las reglas del derecho no se fundan en la naturaleza, sino en la voluntad del hombre, y que no son en todas partes las mismas puesto que la forma de gobierno no es idéntica en todas partes; empero, no hay sino una forma de gobierno que sea en cualquier parte la mejor (*ib.*, 1135 *a* 5); por eso puede ocurrir que la justicia legal diverja de la justicia primera (*ib.*, 13 1136 *b* 33). Así, como lo señala Robin, Aristóteles, "por mucho que conceda al empirismo y a la realidad política de Atenas y de su época, sigue siendo, pues, en ciertos aspectos, muy realista y muy platónico". Esto se verifica en el capítulo 10, donde Aristóteles distingue la justicia y la equidad (τὸ ἐπιεικές): "Lo equitativo, aun siendo superior a cierta justicia, es por sí mismo justo, y no es superior a lo justo como perteneciente a un género diverso. Hay, pues, ciertamente, identidad entre lo justo y lo equitativo y ambos son buenos, aunque lo equitativo sea lo mejor de los dos. La dificultad reside en que lo equitativo, aun siendo justo, no es lo justo según la ley, sino

un correctivo de la justicia legal" (V 14 1137 *b* 8).

4. Las virtudes intelectuales o dianoéticas. La parte racional del alma comprende a su vez dos partes: la parte científica (τὸ ἐπιστημονικόν), que se refiere al conocimiento de lo necesario, y la facultad de opinar (τὸ δοξαστικόν, τὸ λογιστικόν), que se refiere a lo contingente. Las dos virtudes de esta última parte del alma racional son el arte (τέχνη), que es una disposición acompañada de regla verdadera, capaz de producir (en todo caso, el arte o la falta de arte se mueven en el dominio de lo contingente, cf. VI 4), y recae sobre la determinación de los medios; y la prudencia (φρόνησις), que recae sobre la determinación de los fines (VI 5). En cuanto a la parte científica del alma racional, comprende tres virtudes: la virtud de la intuición de los principios, que pertenece al νοῦς (VI 6 y sigs.), la virtud de demostrar la verdad, lo cual constituye la ciencia (ἐπιστήμη), y la virtud de sabiduría (σοφία), que incluye las dos anteriores en la medida en que la sabiduría se funda sobre el saber.

5. El placer. Su estudio está preparado por los problemas planteados en el libro VII con motivo de la intemperancia (ἀκρασία). ¿Obra conscientemente el intemperante? Es posible obrar mal cuando no se posee la ciencia sino en trasfondo y como en potencia, pero es imposible obrar mal cuando se posee la ciencia actual del bien. El intemperante no obra *en* la

ignorancia, sino *por* ella: la pasión perturba el cuerpo del intemperante, como lo hace el sueño, la embriaguez o la locura. Si el intemperante enuncia fórmulas éticas razonables, no por eso posee la ciencia actual del bien, y por eso obra mal. A la intemperancia se opone el dominio de sí (ἐγκράτεια).

Podría decirse que la intemperancia es una búsqueda de ciertas especies de placer, lo que nos lleva a preguntarnos cuáles son las relaciones entre el placer y el acto. El placer no es el acto, pues en las acciones virtuosas no se confunde con el bien; no se lo puede, entonces, confundir con el Bien supremo, como lo quería Eudoxio (X 2). En efecto: una acción virtuosa puede causarnos dolor, y puede experimentarse placer en el vicio. No ha de concluirse por eso, como Antístenes, que todo placer es un mal. En realidad, el placer no es ni un mal ni un bien: simplemente, acompaña toda acción que se cumple de manera perfecta; se sobreagrega al acto como la belleza a la juventud (X 4). Así, pues, el placer vale lo que vale el acto al cual acompaña, y hay, entonces, diversas especies de placeres, como hay actos de diverso valor : solo el hombre virtuoso conoce el verdadero placer, aquel que se identifica con la plena realización de uno mismo.

6. La amistad. Como bien señala L. Robin, "la traducción del griego φιλία por 'amistad' no debe ilusionarnos: con ese nombre, Aristóteles reúne una extrema diversidad de maneras de ser del carácter y de formas de acción: es a la vez la benevolencia y la beneficencia, la filantropía y el humanismo; y es también un trato del que se espera alguna ventaja; es el placer que se busca en la compañía de ciertas personas a causa de su carácter alegre o del encanto de su conversación; es el amor, y también el deseo de hacer moralmente mejor a otra persona, pero es igualmente el vínculo social." [5] Podría incurrirse en la tentación de creer que al fin, en esas páginas dedicadas a la amistad, Aristóteles va a referirse al prójimo, pero no hay nada de eso, y su concepción de la amistad es esencialmente egoísta o, mejor, egoaltruista. El fundamento de la amistad, en efecto, es el amor de sí (IX 4 1166 *a* 1); la amistad, por consiguiente, no es sino una transferencia, y el verdadero altruismo se identifica con el egoísmo del hombre de bien. Aristóteles dice, ciertamente, que "la amistad consiste más bien en amar que en ser amado" (VIII 9 1159 *a* 27), habla del desinterés, de la necesidad de buscar el bien del amigo antes que el nuestro; pero agrega en seguida que, así como los padres aman al hijo porque es parte de ellos mismos (VIII 14 1161 *b* 16), análogamente aquél a quien amo es amado porque es otro yo mismo separado de mí. Así, en todo caso, "el hombre virtuoso tiene el deber de amarse a sí mismo, pues encontrará provecho practicando el bien y con ello, a la vez, beneficiará a los demás" (IX 8 1169 *a* 11).

¿Han de situarse estas últimas consideraciones en una perspectiva próxima a la del *Ban-*

[5] L. ROBIN, *op. cit.*, pág. 242.

quete de Platón, lo que equivaldría a decir que los hombres son seres separados los unos de los otros por una especie de vivisección constitutiva, por la cual cada uno reconoce en el otro una parte de sí mismo? ¿No ha de decirse, más bien, con É. Bréhier: "Esta ética es la de una burguesía acomodada y decidida a aprovechar con cordura sus ventajas sociales; no se siente en ella ni el hálito popular de un suscitador de conciencias, como Sócrates, ni la certeza que animaba a Platón"? [6]

La *Ética nicomaquea* termina con un capítulo dedicado a las relaciones entre ética y política, pero previamente Aristóteles subraya que la vida conforme a las virtudes éticas no procura sino una felicidad secundaria (X 8); la actividad de Dios no puede ser sino teorética, y la suprema felicidad humana nacerá de las actividades que tengan mayor parentesco con la actividad divina (X 8 1178 *b* 21). "Así, pues, si el intelecto es algo divino por comparación con el hombre, la vida según el intelecto es igualmente divina comparada con la vida humana. Entonces, no ha de prestarse oído a quienes aconsejan al hombre, por ser hombre, limitar su pensamiento a las cosas humanas, y, por ser mortal, a las cosas mortales, sino que el hombre debe, en la medida de lo posible, hacerse inmortal" (X 7 1177 *b* 30).

7. Ética y política. Es célebre la definición de Aristóteles que presenta al hombre como un "animal político"; hemos visto que en la *Ética nicomaquea* se había planteado el problema de ver cómo la justicia es también un justo medio, pero en la *Política* sobre todo encontramos estudiados los diferentes problemas suscitados por la organización de la ciudad. No nos proponemos aquí resumir las ideas de Aristóteles al respecto [7]; esa obra, cuya composición es constante objeto de discusiones, contiene a la vez la concepción de Aristóteles sobre la ciudad ideal e indicaciones concretas para el establecimiento de un orden político duradero. Esta preocupación de Aristóteles es perfectamente explicable en un ex discípulo de Platón, que conocía las decepciones sufridas por su maestro en Sicilia. El libro de Aristóteles supone una documentación muy minuciosa, y sabido es que la biblioteca del Liceo estaba muy bien provista a ese respecto: Aristóteles había estudiado las constituciones de muchas ciudades, y conocía las instituciones de gran número de pueblos. Nos detendremos solamente en sus ideas acerca del trabajo y la esclavitud. Para Aristóteles, como, por otra parte, para los griegos en general, el trabajo manual es una especie de tarea degradante, pues el que a ella se dedica está enteramente absorbido por su labor y por su ganancia. Es, pues, indigno de hombres libres ejercer un trabajo de artesano, comerciante o agricultor. Tales ideas habían de mantenerse vivas a través de todo el Medioevo, para el cual el trabajo es infamante y que no ve en los juegos

[6] É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, pág. 240 [trad. esp., 2ª ed., t. I, pág. 255].

[7] Cf. la introducción, muy documentada, a la edición publicada en la colección Belles Lettres (texto y traducción), por J. Aubonnet.

de manos sino juegos de villanos. Pero, cuando Aristóteles habla del esclavo, va mucho más lejos aún: "El esclavo es un instrumento animado, y el instrumento, un esclavo inanimado" (*Ét. nicom.*, VIII 14 1161 *b* 3); así, pues, el esclavo es propiedad del que lo posee; no tiene valor sino por sus virtudes físicas, ni es más racional que un animal bruto. Para Aristóteles, pues, la esclavitud tiene un fundamento natural; el esclavo es un órgano corporal exterior al organismo del amo; es indispensable, y, como lo dice la célebre fórmula, no podría prescindirse de él sino el día que las ruecas tejieran solas (*Pol.*, I 4 1254 *b* 37). ¿Ha de creerse que el origen de la esclavitud se encuentra en la guerra, por la cual los vencidos se convierten en esclavos de los vencedores? Tal explicación es, a los ojos de Aristóteles, por completo insuficiente; según él, ciertos hombres son por naturaleza inferiores y están destinados, por consiguiente, a la esclavitud; tales los bárbaros, a quienes es natural que los griegos utilicen como instrumentos. Así, entre amo y esclavo no hay asociación ninguna: éste se encuentra a disposición de aquél.

Aunque Aristóteles parece atemperar a veces su posición, como cuando escribe: "así, pues, en tanto que es esclavo no puede tenerse amistad por él, sino solamente en tanto que es hombre" (*Ét. nicom.*, VIII 14 1161 *b* 5), cabe preguntarse si no ha de verse en él uno de los remotos antepasados del racismo colonialista.

CAPÍTULO X

LA CREACIÓN

1. La retórica. Es la facultad de ver todas las maneras posibles de persuadir al auditorio sobre cualquier tema. Los medios de persuasión pueden ser ajenos a toda técnica oratoria (testimonios, torturas, pruebas) o bien constituir, al contrario, la técnica oratoria. Los medios de persuasión oratorios incluyen los que dependen del carácter del orador, los que conmueven al auditorio y los que lo convencen por medio de argumentos. Aristóteles estudia entonces el entimema, silogismo trunco que está en el meollo del método retórico; las figuras retóricas; los procedimientos de estilo; los artificios de los abogados que recurren a la ley no escrita cuando la ley escrita está contra ellos, y se apoyan en confesiones arrancadas por el tormento cuando ellas les son favorables, o impugnan su validez cuando contradicen la tesis que defienden.

2. La Poética. Esta obra, redescubierta durante el Renacimiento, estaba destinada a nutrir todos los problemas de estética literaria del período clásico. Trátese de la epopeya, del poema trágico, de la comedia, del ditirambo, o aun, en cierto sentido, del arte del flautista o del citaredo; todas estas artes, de modo general, son una imitación realizada por el ritmo,

el lenguaje y la melodía combinados o no (1 1447 *a* 13). La poesía nace de la natural inclinación de los hombres a imitar y de su gusto por aprender.

La comedia remonta a los autores de los cantos fálicos; representa a los hombres como inferiores a los hombres de la realidad; procura la imitación, no en toda especie de vicio, sino en el dominio de lo risible, que es una parte de lo feo. Lo risible o cómico es un defecto y una fealdad sin dolor ni daño, y por eso la máscara cómica es fea y deforme sin ninguna expresión de dolor (5 1149 *a* 31).

La tragedia representa a los hombres como superiores a los de la realidad; en su origen, consistía en improvisaciones; Esquilo llevó el número de personajes de uno a dos, creando así el diálogo y reduciendo la función del coro; Sófocles agregó luego un tercer personaje. Aristóteles define la tragedia de este modo: "La tragedia es la imitación de una acción de carácter elevado y completa, de cierta extensión, en un lenguaje sazonado de determinada especie según las diversas partes, imitación que se realiza por personajes en acción y no por medio de un recitado y que, suscitando piedad (ἔλεος) y temor (φόβος), opera la purgación (κάθαρσις) propia de tales emociones" (6 1149 *b* 24). A esta celebérrima definición Aristóteles aporta algunas aclaraciones, pero, desgraciadamente, se refieren más a la estructura misma de la tragedia que a sus efectos. Habla, ciertamente, de seis partes de la tragedia, que son la fábula, los caracteres, la elocución, el pensamiento, el espectáculo y el canto; trata de la unidad de acción, del desenlace, de la importancia de las metáforas, de las inverosimilitudes lícitas o vedadas, y concluye estableciendo la superioridad de la tragedia sobre la epopeya, pero no da muchos detalles sobre ese temor y piedad que la tragedia ha de suscitar, ni sobre la purgación de las pasiones realizada por ella. Pero en estos puntos se han interesado principalmente los lectores de la *Poética*; sabido es que Racine escribió, al margen de su ejemplar, que la tragedia "excitando el terror y la piedad, purga y atempera esa clase de pasiones. Es decir que, al promover esas pasiones, les quita lo que tienen de excesivo y vicioso y las reduce a un estado de moderación conforme a la razón"; hoy, intérpretes modernos han querido ver en la catarsis aristotélica una especie de prefiguración de la cura psicoanalítica. El problema está en saber si esa definición se reduce pura y simplemente a una tentativa de convertir la tragedia en un mero ejemplo tendiente a quitarnos el deseo de abandonarnos a nuestras pasiones mostrándonos las consecuencias que podrían sobrevenirnos, como según Corneille, la tragedia nos provoca un movimiento que nos incita "a purgar, moderar, rectificar y aun desarraigar en nosotros la pasión que, a nuestros propios ojos, sume en la desdicha a los personajes que compadecemos"; o si, al contrario, tal concepción ha de vincularse con otros textos de Aristóteles y de Platón, y con ceremonias utilizadas en los Misterios. Esta última interpretación es sustentada por Jeanne Croissant y León Robin, quienes comparan la catarsis con una especie de tratamiento homeopático que procura purgar el temperamen-

to del espectador por medio de emociones provoçadas, tal como, en los cultos orgiásticos, el entusiasmo provocado por las danzas "purgaba" la posesión divina. [1] y [2]

Como quiera que fuere, Aristóteles hace de la poesía una actividad mucho más próxima a la filosofía que a la historia; el historiador relata sucesos acaecidos; el poeta, sucesos que podrían acaecer; "así, la poesía es más filosófica y de carácter más elevado que la historia; pues la poesía refiere más bien lo general, y la historia, lo particular" (9 1151 *b* 5).

1 J. CROISSANT, *Aristote et les Mystères*, Lieja-París, 1932.
2 L. ROBIN, *op. cit.*, pág. 296.

TERCERA PARTE

EL ARISTOTELISMO Y SU DESTINO

Técnica y ontología. El pensamiento de Aristóteles ha tenido considerable influjo sobre el desarrollo de las ideas en el mundo occidental, a tal punto que, muy a menudo, aun aquellos que no lo han leído están nutridos de él sin saberlo. Las obras escolares arraigan, a través de los siglos, en esa filosofía de que santo Tomás estaba compenetrado y que, "reelaborada" por él, se convertiría en la filosofía oficial de la Iglesia católica, Iglesia que durante siglos tuvo el monopolio de la enseñanza y a menudo el privilegio de la cultura. El empirismo, numerosos manuales de filosofía contemporáneos, no hacen sino retomar o repetir lo que Aristóteles pudo decir acerca de la sensación, la imaginación, la intelección; el tratado *Del alma* ha estado y está en la base de buen número de psicologías y teorías del conocimiento.

Los trabajos de Aristóteles sobre los animales han inspirado muchas obras de historia natural, y, antes que la biología naciera y se desarrollara tomando de la física y la química sus métodos de trabajo, la observación de los seres vivos y el conocimiento de sus costumbres permanecieron como piedras miliares de una zoología para la cual el conocimiento era ante todo asunto de clasificación [1] e identifi-

1 Cabría preguntarse si tal visión del mundo no se prolonga en las concepciones sociales que distinguían la nobleza, el clero y el tercer estado.

cación. Nada más aristotélico que un museo de historia natural. Pero, sobre este punto, la obra de Aristóteles planteaba ya una cuestión siempre abierta: ¿Pueden estudiarse las manifestaciones de la vida sin recurrir a la noción de finalidad? ¿Lo viviente se reduce a lo mecánico? ¿Un organismo es una máquina?

En moral, la *Ética nicomaquea,* con sus análisis de las virtudes y su trabajo de distinción y clasificación, ha inspirado muchos tratados de moral y aun de casuística.

Sin hablar de la *Retórica,* la *Poética* ha alimentado la mayoría de las discusiones sobre poesía y teatro, principalmente en el curso de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Por otra parte, la lógica de Aristóteles y su teoría del silogismo han sido consideradas, y lo son a menudo aún, como la descripción más genial que se haya dado nunca de los procesos del pensamiento coherente; hay lógicos contemporáneos que hacen de Aristóteles el remoto antepasado de la lógica formal y la logística. La célebre afirmación: "No hay ciencia sino de lo general, ni existencia sino de lo particular", la distinción entre la deducción como paso de lo general a lo particular y la inducción como paso de lo particular a lo general, han servido de tema a buen número de teorías del conocimiento.

En cuanto a la cosmología egocéntrica de Aristóteles y su idea de que el mundo sublunar es el dominio del accidente y por lo tanto de la contingencia, tuvieron curso hasta que la ciencia moderna, según la expresión de Bachelard, hizo descender el determinismo del cielo a la tierra. Casi solo desde el momento en que, con Galileo y Descartes, la física comienza a hacerse matemática, la explicación por las causas finales queda relegada al dominio de las explicaciones precientíficas.

No hemos hecho sino recordar nociones harto conocidas, pero quisiéramos concluir según una perspectiva diferente.

La concepción aristotélica de las sustancias sensibles concebidas como compuestos de materia y forma pudo nutrir primeramente los sueños de los alquimistas sobre la transmutación: una transmutación, concebida en una perspectiva aristotélica, no es en última instancia sino un cambio de formas: transformar el plomo en oro consiste en despojar al primero de su "plumbeidad" para atribuir la "aureidad" a la materia residual. Pero hay más: el hombre occidental ha podido encontrar en la concepción aristotélica del alma y en la del primer motor alimento para toda su civilización fáustica. El alma es, para Aristóteles, principio de nutrición, sensación, pensamiento y movimiento, pero no se mueve por sí sola, es movida indirectamente por el primer motor, acto puro de que proviene todo movimiento en el mundo. Podría decirse que el hombre de Occidente se ha empeñado en hacer convergir el κινητόν y el ἔμψυχον, y que la intencionalidad de este esfuerzo se halla en la base de todas las investigaciones para crear las promisorias técnicas de la "animación". El hombre se ha esforzado por abolir la "separación" que, en Aristóteles, hace del primer motor el Ser en cuanto ser, ser separado que no es el hombre. Toda la epopeya de Occidente está gobernada por un doble esfuerzo: un esfuerzo

por lograr el dominio del tiempo, y, en este sentido, las filosofías de la historia son el punto terminal de esa tentativa, en la medida que procuran hacer del hombre el ingeniero del tiempo; y un esfuerzo por lograr la conquista del espacio, que implica la conquista del movimiento y del primer motor, descendido del cielo a la tierra.

De esta conquista del movimiento, el hombre espera un proliferar de medios de comunicación, que le dan la impresión de haber trascendido toda condición diaspórica; aguarda también una conquista de la verticalidad, capaz de darle la impresión de haber logrado liberarse de la gravitación que lo tiene clavado a una condición terrestre y a un lugar natural; espera, por último, una potencia demiúrgica que le dé la posibilidad de crear máquinas de pensar, y aun máquinas animadas. Este sueño inspira los trabajos de muchos cibernéticos, empezando por N. Wiener, que aspiran a hacer del motor un alma animadora, en suma, lo que Aristóteles llamaba "un motor que delibera" (*Fís.*, II 8 199 *b* 27).

Por último, Aristóteles, el detractor del trabajo manual y de la técnica, ha dado acaso a los hombres de Occidente, sin sospecharlo, la ocasión de encontrar en la técnica no solo un conjunto de procedimientos que permiten procurarse lo necesario para la subsistencia, sino también una aventura en que el hombre piensa hallar el medio de trascender su condición en una empresa de esencia demiúrgica, de la que espera una como transmutación de sí.

Pero, frente a esta empresa en que el hombre corre el riesgo de ir a la disolución de sí mismo creyendo encontrar su solución, el problema central de la filosofía primera surge eternamente: "¿Qué es el Ser?"; y ¿qué hay de la distancia que lo separa de cada individuo?

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA [1]

HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA O ESTUDIOS DE CONJUNTO DEL PENSAMIENTO GRIEGO

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1844-1852 [trad. italiana, dirigida y ampliada por R. Mondolfo, Florencia, en curso (2 vols.; no llega a Aristóteles)].

* E. ZELLER, *Compendio di storia della filosofia greca* (trad. del al.), 2ª ed., Florencia, 1924.

E. ZELLER, *Aristotle and the earlier peripatetics* (trad. del al.), Londres, 1897.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía*, 7 vols. (trad. del al.), t. I, México, 1941.

L. ROBIN, *La pensée grecque*, París, 1923 [trad. esp.: *El pensamiento griego*, colección "La evolución de la humanidad", Barcelona, 1926, nueva edición, México, Uteha; con amplia bibliografía].

L. ROBIN, *La pensée hellénique*, París, 1942, págs. 385-523.

É. BRÉHIER, *Historia de la filosofía*, 2 vols. (trad. del fr.), t. I, Buenos Aires; 4ª ed., 1956.

T. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce* (trad. del al.), t. III, Lausana, 1910 [trad. esp.: *Los pensadores griegos*, 3 vols., Asunción del Paraguay, Guarania, 1952-53, t. III].

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934.

CH. WERNER, *La philosophie grecque*, Ginebra-París, 1938.

* R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, 2 vols. (trad. del it.), t. II, Buenos Aires, 1942; con amplia bibliografía.

A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, 3 vols., t. I, París, 1948 [trad. esp.: *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Kapelusz, 1962].

* J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 7ª ed., Madrid, 1954.

1 Se la ha completado con la indicación de traducciones españolas de las obras citadas por el autor y con el agregado, precedido de asterisco, de otras accesibles en español o importantes en algún respecto. *(N. del T.)*

* N. ABBAGNANO, Historia de la filosofía, 3 vols. (trad. del it.), t. I, Buenos Aires, 1955.
* J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, t. I, "El pensamiento antiguo" (trad. de la edición francesa, 1955), Madrid, Aguilar, 1958.
* J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 4ª ed., Buenos Aires, 1958; con bibliografía.

ESTUDIOS DE CONJUNTO DEL ARISTOTELISMO

H. BONITZ, *Index aristotelicus*, 2ª ed., Graz, 1955.

G. GROTE, *Aristotle*, 2 vols., Londres, 1872.

U. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen*, 2 vols., Berlín, 1893.

F. BOUTROUX, "Aristote", en *Études d'histoire de la philosophie*, París, 1897.

A. E. TAYLOR, *Aristotle*, Nueva York, 1955.

W. D. ROSS, *Aristotle*, Oxford, 1923, 5ª ed., 1955; trad. fr.: *Aristote*, París, 1930; [trad. esp.: *Aristóteles*, Buenos Aires, 1957].

O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, publicado por L. Robin, 2ª ed., París, 1931 [trad. esp.: *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, 1946].

L. ROBIN, *Aristote*, París, 1944.

* F. BRENTANO, "Aristóteles", en *Los grandes pensadores*, t. I, Buenos Aires, 1938.
* F. BRENTANO, *Aristóteles* (trad. del al.), colección Labor, Barcelona, 2ª ed., 1943.
* I. QUILES, *Aristóteles*, Colección Austral, Buenos Aires-México, 1947.
* J. C. STOCKS, *El aristotelismo y su influencia*,[2] colección "Nuestra deuda con Grecia y Roma" (trad. del ingl.), Buenos Aires, 1947.

D. J. ALLAN, *The philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952.

J. H. RANDALL, *Aristotle*, Nueva York, 1960.

SOBRE LA LÓGICA

F. A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlín, 1833.

F. A. TRENDELENBURG, *Elementa Logices Aristoteleae*, Berlín, 1892.

2 Pese al título, es sobre todo una ceñida exposición del pensamiento de Aristóteles. *(N. del T.)*

G. RODIER, "Les fonctions du syllogisme" (traducción de su tesis latina), en *Année philosophique*, París, 1908.

J. LACHELIER, *Oeuvres complètes*, Paris 1933, t. I, págs. 19-165.

L. BRUNSCHVICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1929, págs. 71-83 [trad. esp.: *Las etapas de la filosofía matemática*, Buenos Aires, 1945].

J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, París, 1939.

J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, 2ª ed., Oxford, 1958.

SOBRE LA FÍSICA

A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, París, 1905.

* C. GIACON, *Il divenire in Aristotele; dottrina e testi*, Padua, 1947.

P. DUHEM, *Le système du monde*, París, 1913, t. I, cap. IV.

M. DE CORTE, *Aristote et Plotin*, París, 1935, cap. I-II.

L. BRUWSCHVICG, *L'experience humaine et la causalité physique*, París, 1922, págs. 115-182.

O. HAMELIN, Aristote, *Physique II, traduction et commentaire*, París, 1931.

P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, París, 1960.

J. MOREAU, "Le temps selon Aristote", en *Revue philosophique de Louvain*, Lovaina, febrero y agosto de 1948.

A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2ª ed., Lovaina-Paris, 1945.

A. REY, *La science dans l'Antiquité*, t. V, París, 1948.

* A. MIELI, *Panorama general de historia de la ciencia*, t. I, "El mundo antiguo: griegos y romanos" Buenos Aires-México, 1945.

TH. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus; a history of greek Astronomy to Aristarchus*, Oxford, 1913, 2ª ed., 1959, cap. 16-17.

G. POUCHET, *La biologie aristotélique*, París, 1885.

M. MANQUAT, *Aristote naturaliste*, París, 1932.

CH. SINGER, *A history of biology*, Nueva York, 1940; trad. fr.: *Histoire de la biologie*, París, 1934 [trad. esp.: *Historia de la biología*, Buenos Aires, 1947].

CH. SINGER, *The evolution of anatomy*, Londres, 1925.

A.-ED. CHAIGNET, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, París, 1883.

A.-ED. CHAIGNET, *Histoire de la psychologie des grecs*, 5 vols., París, 1887-1893.

F. NUYENS, *L'evolution de la psychologie d'Aristote* (trad. del holandés), Lovaina-La Haya-París, 1948.

* C. SHUTE, *La psicología de Aristóteles* (trad. del inglés), Puebla (México), Cajica, 1946.

O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, publicada por E. Barbotin, París, 1953.

* O. N. DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires, 1945.

J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, París, 1939.

METAFÍSICA

F RAVAISSON, *Essai sur la metaphysique d'Aristote*, 2 vols., París, 1837-1846.

* K. L. MICHELET, *Examen crítico de la Metafísica de Aristóteles* (trad. de la edición francesa, París, 1836), Buenos Aires, 1946.

H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Bonn, 1849, 2ª ed., 1960.

L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908.

G. RODIER, *Études de philosophie grecque*, París, 1926, págs. 155-177.

J. CHEVALIER, *La notion de nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, París, 1915.

R. MUGNIER, *La théorie aristotélicienne du Premier Moteur et l'évolution de la pensée d'Aristote*, París, 1930.

W. JAEGER, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwickelung*, Berlín, 1923 [trad. esp.: *Aristóteles: Bases para una historia de su desarrollo intelectual*, México, 1947].

É. GILSON, *L'être et l'essence*, París, 1948, cap. II [trad. esp.: *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951].

J. OWENS, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 2ª ed., Toronto, 1957.

ÉTICA, POLÍTICA, POÉTICA

G. RODIER, Aristote, *Éthique à Nicomaque, livre X*, París, 1897. Contiene una excelente Introducción, reproducida en *Études de philosophie grecque*, "La morale aristotélicienne".

O. HAMELIN, "La morale d'Aristote", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, 1923, págs. 497 y sigs.

L. ROBIN, *La morale antique*, París, 1938.

A.-J. FESTUGIÈRE, Aristote, *Le plaisir (Éth. à Nic., VII 11-14, X 1-5)*, París, 1936.

M. DEFOURNY, *Aristote, Études sur la politique*, París, 1932.

R.-A. GAUTHIER y H.-Y. JOLIF, Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, introducción, traducción y comentario, 3 vols., Lovaina-París, 1958-1959.

R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, París, 1958.

* L. LACHANCE, *El concepto de derecho según Aristóteles y Santo Tomás* (trad. de la ed. francesa, Montreal-París, 1948), Buenos Aires, 1953.

J. CROISSANT, *Aristote et les Mystères*, Lieja-París, 1932.

* R. M. AGOGLIA, "Arte y tragedia en Aristóteles", en *Revista de Filosofía*, nº 1, Buenos Aires, 1950.

Reiteremos que las ediciones o traducciones de RODIER, COLLE, BONITZ, ROSS, TRICOT contienen notas y comentarios particularmente preciosos. * Igualmente, las ediciones y traducciones españolas modernas, citadas en la nota 13 del cap. I, incluyen amplios estudios de introducción y a menudo anotaciones valiosas.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

ARISTÓTELES Y EL LICEO

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

TERCERA PARTE

EL ARISTOTELISMO Y SU DESTINO